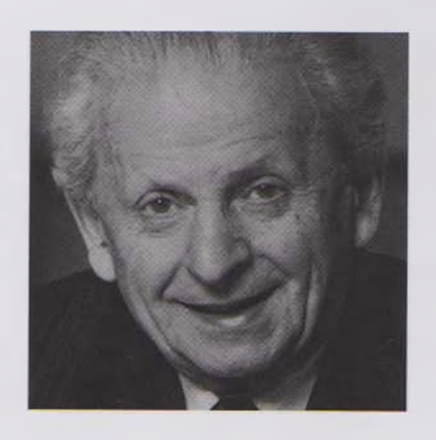


Lévinas

El sujeto debe responsabilizarse de los otros
hasta el punto de renunciar a sí mismo

APRENDER A PENSAR

Lévinas es reconocido como el filósofo de la ética por su prioritaria atención hacia los demás. Esta preocupación hacia el otro se expresa en la noción de «rostro», concebido no como la dimensión física visible del hombre, sino como una llamada a que el sujeto se responsabilice con sus semejantes hasta el punto de renunciar a sí mismo. En el marco del universo social contemporáneo, donde la relación con las demás personas se realiza cada vez con mayor intensidad a través de pantallas e instrumentos tecnológicos, la ética humanista de Lévinas nos interpela sobre la necesidad de unas nuevas relaciones humanas y una nueva comprensión de la realidad.

APRENDER A PENSAR

Lévinas

El sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Cortesía de los Archivos Husserl de Lovaina: 23;
Album: 34-35, 50-51, 68-69, 88-89, 114-115, 119, 128-129, 141;
Private collection, Simonne Hansel: 38-39; Bridgeman: 61;
Archivo RBA: 95

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8937-7
Depósito legal: B-11751-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Acercarse a la filosofía de Emmanuel Lévinas supone asomarse al pensamiento de quien ha sido reconocido por la filosofía contemporánea como «filósofo de la ética». Tal rol resulta indudablemente apropiado, pero requiere de ciertas matizaciones decisivas. Y esto es así porque, aunque efectivamente la ética constituye la raíz vertebradora de la filosofía levinasiana, sus ramificaciones y diversificaciones se extienden a una pluralidad de ámbitos temáticos que abarcan la práctica totalidad de las cuestiones filosóficas tradicionales. Una tradición filosófica a la que el pensador judío dirigió una permanente y radical crítica.

Como punto de partida, Lévinas se opuso a la concepción subjetivista cartesiana que erigía al «yo» del «pienso, luego existo» como fundamento incontrovertible y firme de todo conocimiento, elevándolo al estatus de piedra de toque de la totalidad de lo existente y, como consecuencia, de su planteamiento ético, quedando así esta disciplina filosófica como subsidiaria de la metafísica. La propuesta levinasiana consiste en negar esa característica prioridad que el pensamiento

occidental ha otorgado a la noción de identidad sobre la de alteridad, desplazando al «yo» del centro de su sistema filosófico, en una nueva revolución copernicana que supone hacer girar a ese «yo» en torno a los demás, a lo «otro». En este sentido, para Lévinas, es el concepto de alteridad —de lo otro o lo diferente— y no el de la identidad del yo —mismidad— el que asume el papel de concepto filosófico fundamental. Por lo tanto, su prioritaria atención hacia los demás, y la preocupación y la responsabilidad que surgen de la misma, son las que le han valido su caracterización, con plena legitimidad, de «filósofo de la ética» o «pensador de la alteridad».

La ética se reivindica así en su filosofía como el núcleo a partir del cual debe organizarse todo planteamiento filosófico, no como algo subsidiario, porque la presencia ineludible del rostro del otro exige su prioridad. Un rostro al que no debe atenderse en su dimensión física, pues no se trata de «estos ojos o de esta nariz», sino de «el rostro del otro» como apelación forzosa del trasfondo ético que surge de él. En este sentido, la aparición del rostro del prójimo ante la propia mirada es la que compromete los cimientos sobre los cuales se asienta la identidad misma de alguien como sujeto, quedando así relegada dicha subjetividad a un segundo plano. El rostro del otro reclama la atención ética de todo sujeto en virtud de su indigencia y desvalimiento. Reclama atención y socorro, y esa demanda debe anteponerse en el plano de la reflexión teórica a todo lo demás.

En la práctica, la obra de Lévinas constituye de hecho, una reacción intelectual contra los presupuestos teóricos que se hallan en la base de los totalitarismos de todo signo que jalonaron el devenir del convulso siglo XX. Totalitarismos cuyo sombrío influjo cristalizó en los conflictos bélicos que asolaron Europa en el marco de la primera mitad del mencionado siglo y cuyo influjo todavía no ha sido conjurado. Así,

la lectura de Lévinas resulta particularmente estimulante y pertinente en el contexto de un mundo como el contemporáneo, donde instancias supraindividuales y suprapersonales como la patria, la nación o el Estado ganan terreno de forma paulatina pero firme sobre la particularidad propia de los sujetos y los agentes individuales. Y ello en la medida en que su pensamiento supone la eclosión de un particular modo de humanismo que, ante todo, sitúa la «socialidad» específica de las relaciones interpersonales en un plano de supremacía absoluta con respecto a toda clase de totalidad. Contemplado desde este punto de vista, el pensamiento de Lévinas constituye acaso uno de los más potentes antídotos de cuantos han sido producidos en el marco del devenir histórico del siglo XX contra todo nacionalismo y toda exaltación de los valores naturales o ligados a la tierra, y a la vez una de las vacunas más efectivas contra los perniciosos efectos ocasionados por la idolatría religiosa o el fanatismo.

Pero este discurso de Lévinas, heterodoxo y revolucionario, también adquiere particular relevancia en el marco del universo social contemporáneo, en cuyo seno tecnificado y extendido ya a escala planetaria, el rostro del otro —portador y sede privilegiada de la alteridad— aparece cada vez con mayor intensidad filtrado y mediatizado a través de imágenes. Es un hecho cotidiano convivir con iconos tecnológicamente mediados. De ordinario nos relacionamos con los otros a través del reflejo que aparece en la planicie rectangular de pantallas televisivas y de teléfonos móviles, o en monitores de ordenador. Esto suplanta y obstaculiza el inmediato e imprescindible encuentro «cara a cara» con el otro «en carne y hueso», neutralizando así el núcleo de lo ético reclamado por la filosofía levinasiana.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que esta primacía de la relación ética entre sujetos particulares, reivindicada

como eje de la reflexión de Lévinas, no deja de hundir sus raíces más profundas en su condición de «pensador judío» asumida no solo de hecho, sino también de modo voluntario y aun vocacional por el propio pensador. Los vestigios de su origen y formación hebraicos se dejan apreciar en la división de su obra en dos categorías de producción: por un lado, sus escritos estrictamente teóricos y filosóficos, y por otro sus estudios consagrados a la labor exegética de los textos talmúdicos (publicados siempre en una editorial diferente a aquellas en las que aparecerán el resto de sus textos). No obstante, también la obra netamente filosófica de Lévinas se halla impregnada y atravesada de parte a parte por la permanente huella del modo de existencia judío. Su teoría acerca de la intersubjetividad y la responsabilidad hacia el otro deriva directamente, si bien en múltiples ocasiones de forma tácita y larvada, del tratamiento que de la relación con el prójimo ofrecen los textos talmúdicos y veterotestamentarios. Es, asimismo, esta presencia subrepticia del judaísmo, junto la crítica de la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976), la que conduce a Lévinas a afirmar la primacía de la ética como «filosofía primera» en detrimento del estatus que desde Aristóteles había sido reservado a la ontología, es decir, a la teoría del «ser» y los atributos que por esencia le convienen.

No obstante, no son sus estudios talmúdicos lo que más puede interesar al lector contemporáneo, sino sus propuestas de carácter más estrictamente filosófico. En este sentido la estructura en torno a la cual se articula la presente obra trata de seguir los pasos del autor en torno al despliegue del concepto de «alteridad», a lo largo de la evolución de su pensamiento.

Tal camino del pensar debe iniciarse prestando singular atención a un determinado tipo de alteridad: la representada por el simple hecho de existir, sin que haya todavía nada

concreto que exista. Un modo sombrío, nocturno y asfixiante de alteridad al cual el pensador lituano-francés se refería mediante la fórmula verbal impersonal de «hay». Este punto de partida supone el primer peldaño que Lévinas superó en su periplo hacia la nuclear alteridad ética marcada por el rostro, algo expuesto en su obra *De la existencia al existente.*

El abandono del «hay» neutro y anónimo le condujo directamente hacia el encuentro con la propia subjetividad y con la presencia del otro. Esta última se sustancia fundamentalmente en la noción de «rostro». Tal noción, como se ha destacado ya, constituye el eje en torno al cual gira la totalidad del pensamiento ético levinasiano y por el que resultan vivificados los restantes núcleos temáticos abordados por el filósofo. Es por ello básico profundizar en su examen y presentación de un modo detenido. El rostro del otro aparece, pues, como la raíz de la responsabilidad ética que cada individuo contrae con respecto al resto. Se muestra, asimismo, en términos del requerimiento que el otro me dirige en orden a ocuparme de su miseria y desnudez. Una llamada que resulta imposible desoír y que prohíbe moralmente la posibilidad misma del asesinato. En el rostro ajeno se halla escrito, de forma invisible y silenciosa, el mandato bíblico «no matarás»; un mandato que compromete y obliga de forma más inexcusable que cualquier norma o cualquier ley.

Asimismo, Lévinas analizó un rasgo decisivo ligado a la idea del rostro, el representado por la idea de infinito. De hecho su obra capital, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (publicada en 1961), en la cual se expone el análisis del rostro del otro como fundamento de la ética, lleva tal título debido a la particular interpretación que el pensador propuso de la idea cartesiana de infinito. Si Descartes infería de la presencia en nosotros de esta idea innata (la cual debería en principio desbordar y colmar las posibi-

lidades propias de una mente finita como lo es la nuestra), nada menos que la existencia de Dios, Lévinas, por su parte, intuye en ella el desmoronamiento del poder de la subjetividad autónoma, rechazándola como fundamento. Esto comporta la subsiguiente apertura de la conciencia a una nueva concepción de la exterioridad y la infinitud que nuevamente encuentran su asiento privilegiado en la alteridad marcada por el rostro del otro.

Una vez establecida esta relación interpersonal, que tiene lugar a espaldas del mundo y entre conciencias ligadas entre sí por un vínculo de responsabilidad, es momento de interrogarse acerca del origen de esta responsabilidad fundamental: ¿en qué momento ha sido contraída? ¿Se trata de un nexo voluntariamente asumido o de un compromiso impuesto en cierto modo al sujeto al margen de su beneplácito y conformidad? ¿Qué vínculo guarda el cumplimiento o no de este compromiso ético con las nociones de «bondad» y «maldad»?

Finalmente, es necesario abordar el peculiar tipo de vínculo con la alteridad del otro que se establece en virtud de la asociación erótica y amorosa en general, así como a través de la relación con Dios. En el primer caso, se trataría de una apertura a lo otro femenino que se muestra en términos de retracción y misterio, como un elemento que sustrae pero que entra en relación con la conciencia (masculina) a través de los resortes y pulsiones propios del deseo y la atracción sexual. En el segundo caso, el análisis levinasiano se centra en la apertura a la relación de alteridad más intensa y dificultosa de cuantas resulta susceptible establecer. Se trata, como ya se ha apuntado, de la relación con el absolutamente otro, con Dios. Un Dios absolutamente trascendente que no es ya el Dios de la tradición filosófica: un elemento «metafísico» acerca del cual resulta necesario suministrar pruebas relativas a

su existencia (al modo en que lo hacían san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Leibniz y la práctica totalidad de los pensadores metafísicos de Occidente), o al cual se accede privilegiadamente a través de la fe. El Dios levinasiano se muestra, por el contrario, como un Dios que, como cabía esperar, se manifiesta a través del vínculo ético de responsabilidad que enlaza al sujeto con el prójimo y que, por tanto, se encuentra absolutamente al margen de ese mundo objetivo y «cósmico» del cual extraen la raíz de sus demostraciones los mencionados pensadores tradicionales.

El conocimiento del pensamiento de Lévinas constituye, pues, todo un replanteamiento de la filosofía occidental desde una nueva perspectiva que ennoblece la ética como sostén de unas nuevas relaciones humanas y de una nueva comprensión de la realidad.

OBRA

- **Principales obras filosóficas:** se trata de trabajos de índole estrictamente teórica publicados por distintos editores y en los cuales Lévinas expone el corpus principal de su filosofía. Pertenecen a esta temática las siguientes obras: *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947), *El tiempo y el otro* (1947), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949-1967), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), *Humanismo del otro hombre* (1972), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), *Nombres propios* (1976), *De Dios que viene a la idea* (1982), *Fuera del sujeto* (1987) y *Entre nosotros. Ensayos para pensar-en-otro* (1991).

- **Principales estudios talmúdicos y hebraicos:** aquellas obras en las cuales Lévinas se dedica a la interpretación de textos talmúdicos o a cuestiones estrictamente relacionadas con el judaísmo. Revisten interés filosófico en la medida en que revelan las fuentes hebraicas de las cuales manan buena parte de las posiciones filosóficas desarrolladas en sus escritos puramente teóricos. Contribuyen de modo decisivo, sobre todo, a poner de relieve las raíces judaicas de la ética levinasiana. Destacan en este apartado obras como *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (1963-1976), *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968), *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas* (1977), *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (1982) y *A la hora de las naciones* (1988).

CRONOLOGÍA COMPARADA



V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

Capítulo 1

EL «HAY» COMO PUNTO DE PARTIDA

Lévinas radicalizó la diferencia establecida por Heidegger entre «ser» y «ente». El resultado fue la descripción de un puro existir anónimo, neutro e impersonal en el cual no puede distinguirse nada concreto que exista. A este puro acontecimiento del existir lo llamó Lévinas el «hay».

Emmanuel Lévinas nació en Kaunas (Lituania) en 1906, en el seno de una familia judía de holgado estatus socioeconómico (su padre tenía una librería), siendo el mayor de tres hermanos. Su temprano aprendizaje de la lengua hebrea y su no menos precoz dedicación al estudio del Talmud, junto con el ambiente de libertad y brío en el cual se había desplegado el judaísmo en su tierra natal, constituyen rasgos que imprimieron una profunda huella en el desenvolvimiento de la totalidad de su pensamiento posterior.

En 1914, el estallido de la Primera Guerra Mundial y el avance de las tropas alemanas forzaron a emigrar a toda la familia, que acabó instalándose en Járkov, Ucrania, donde vivió la revolución bolchevique que avanzó por toda esa región. Los hechos de la revolución de 1917 impresionaron vivamente al jovencísimo Emmanuel (que contaba once años de edad), según él mismo reconoció más tarde, y forman parte de la raíz vivencial de su vocación ética e intelectual. Allí, en Járkov, cursó sus estudios tras lograr ser admitido en el liceo a pesar del *numerus clausus* que permitía la admisión de solo

cinco alumnos judíos; de esa época data también su primer contacto con los grandes clásicos rusos: Pushkin, Lérmontov, Turguéniev y Dostoievski, entre otros. En 1920 la familia regresó a Kaunas y allí cursó el joven Lévinas la enseñanza media, más un curso de leyes en la Universidad de Tartu.

En 1923 Lévinas abandonó su Lituania natal para recalar por primera vez en suelo francés. Durante los cuatro años siguientes estudió letras en la Universidad de Estrasburgo. Durante esa época trabó amistad con el futuro escritor y filósofo Maurice Blanchot (1907-2003), que ejercería un notable influjo sobre su pensamiento. A partir de 1928 estudió filosofía en la Universidad de Friburgo, en Alemania, donde tuvo como profesor a Edmund Husserl (1859-1938) durante el último año de la carrera docente de este. De esta época datan sus primeros contactos con la figura y la obra de Martin Heidegger, quien inicialmente imprimió una profunda y apreciable huella en su pensamiento temprano, a pesar de la posterior y radical ruptura motivada por la controvertida aproximación de Heidegger a la órbita del nacionalsocialismo. En 1929 asistió en la ciudad suiza de Davos al célebre encuentro-debate filosófico entre Heidegger y el filósofo judío Ernst Cassirer (1874-1945), una discusión entre dos interpretaciones del mundo enfrentadas que influiría con fuerza en la trayectoria de los jóvenes filósofos que, como Lévinas, asistieron a él, y que prefiguró la historia filosófica y política del siglo XX.

De vuelta a Francia, Lévinas prosiguió sus estudios en la Universidad de la Sorbona y se centró en el estudio del pensamiento alemán contemporáneo. Fruto de esta dedicación fue su primerizo estudio *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, tesis de doctorado publicada en 1930 que le hizo acreedor a un premio concedido por el Instituto de Francia en 1932. Un año antes (el 8 de abril) Lévinas



El célebre encuentro-debate filosófico de Davos fue protagonizado en primer plano por dos intelectuales de la talla de Martin Heidegger y el filósofo judío Ernst Cassirer, que representaban dos visiones contrapuestas del mundo: el neohumanismo (Cassirer) y el antihumanismo (Heidegger), pero tuvo como telón de fondo la presencia de jóvenes filósofos —algunos todavía estudiantes— como Lévinas, Eugen Fink (1905-1975) u Otto Friedrich Bollnow (1903-1991). En la imagen, Lévinas (en el centro) con sus compañeros, en Davos, en marzo de 1929.

había conseguido su «naturalización», es decir, la concesión de la ciudadanía francesa, tras residir en París desde junio de 1930, el año en que contrajo matrimonio con Raïssa Levi, quien le daría tres hijos: Simone Hansel, Andrée Éliane (que murió a los pocos meses de nacer) y Michaël.

LA TRAGEDIA DE LA GUERRA

En 1940, cuando los lóbregos nubarrones que se habían cernido sobre Europa durante los años anteriores comenzaron a descargar su tenebrosa carga sobre el continente, el futuro pensador fue movilizado en calidad de suboficial de la reserva y trasladado al frente bélico. La derrota del Ejército francés en la batalla del Somme (en junio de 1940) a manos del Ejército germano y la subsiguiente rendición incondicional de la totalidad de los soldados implicados en la campaña bélica tuvo como consecuencia que el Décimo Ejército, del cual formaba parte el suboficial Lévinas, fuese hecho prisionero y deportado a Alemania tras un breve período de internamiento en Francia. Una vez en territorio alemán, Lévinas fue confinado en el *Stalag* XI-B, en Fallingbostel, cerca de Hannover, donde permanecería durante la totalidad del conflicto bélico, es decir, durante cinco largos años.

El fin de este período de cautiverio coincidió con el descubrimiento por parte de Lévinas de la suerte que había corrido su familia, aún residente en Lituania al comienzo de la contienda: tanto sus padres como sus dos hermanos (Boris-Fadec y Aminadab) habían perecido bajo el fuego de las ametralladoras alemanas en su Kaunas natal. Esta revelación, junto con su experiencia como detenido en el campo de prisioneros, ejercería una perdurable influencia en el cariz que iba a adoptar el pensamiento posterior del filósofo judío.

Durante su estancia de un lustro en el *Stalag*, Lévinas ejerció labores de leñador que pudo compaginar con la lectura de pensadores como Hegel, Rousseau o Diderot y escritores como Proust o Rabelais, y redactó parcialmente su primera obra filosófica original, *De la existencia al existente*, publicada en 1947, dos años después del final de la guerra. En esta breve obra, Lévinas abordó magistralmente el examen de aquello que él llama el «hay». En orden a comprender correctamente esta noción fundamental, es necesario remitirse a la honda impresión e influencia que había ejercido sobre el joven Lévinas la obra capital de Heidegger, *Ser y tiempo*, publicada en 1927, justo un año antes de su llegada a la Universidad de Friburgo. En aquella obra, considerada por muchos como el hito filosófico capital del siglo XX, se establecen los fundamentos de una distinción que habrá de determinar el pensamiento auroral de Lévinas: la distinción entre ser y ente: la llamada «diferencia ontológica».

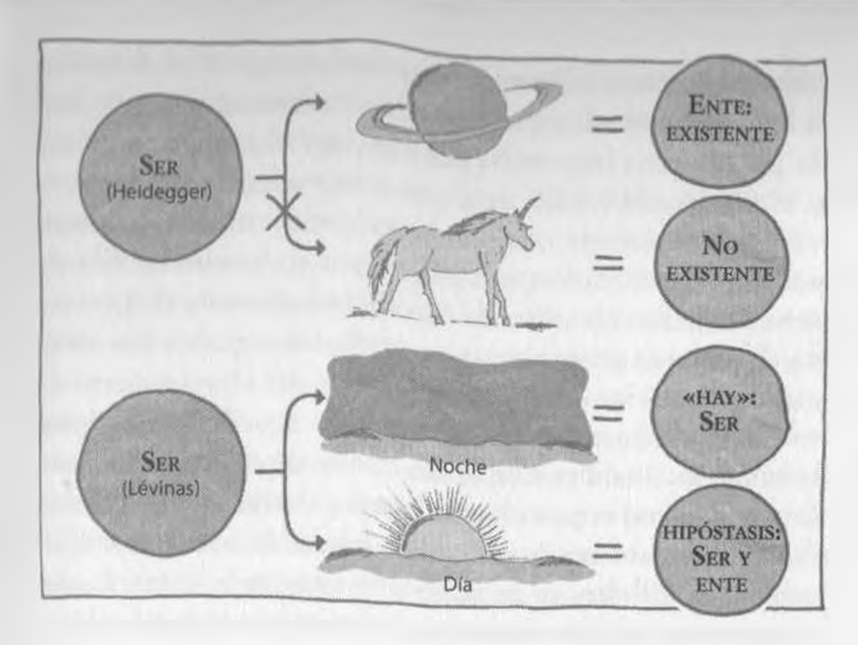
EL EXISTIR SIN EXISTENTES

«Ente» (algo que es) se dice de todo aquello que existe. Esta mesa sobre la que escribo, la pared que se encuentra frente a mí, mi propio cuerpo, el árbol que aparece a través de mi ventana y la ventana misma son todos entes, cada uno dotado de sus atributos o características propias. Pero todos ellos, a pesar de contar con rasgos y peculiaridades diferentes (la blancura de la pared, la rugosidad del tronco del árbol, la transparencia del cristal de la ventana o la temperatura cálida de mi cuerpo) cuentan con un atributo o propiedad común a todas sus diversas particularidades: todos los entes comparten el hecho de «ser» o «existir», de ser «entes». La mesa, el cielo, mi mano izquierda y las partículas

que componen los anillos de Saturno poseen un predicado común: el existir. Ese acontecimiento también le ocurre al cuadro que se encuentra sobre la pared a mi izquierda, pero, sin embargo, el hipotético unicornio rosa que se encuentra a mi derecha carece de él. Aquello que el cuadro tiene o que al cuadro le pasa («ser») no le acaece al unicornio rosa (que «no es»), aunque no obstante, este último cuenta con las mismas características que cualquiera de los objetos que sí «son» o existen: posee una tonalidad cromática (es rosa), una determinada forma (la figura de caballo), una naturaleza propia (la equina) y caracteres distintivos propios (un cuerno sobre la frente), a excepción de una de ellas: la de existir o simplemente «ser».

Heidegger distinguía así entre las cosas que son (los entes) y el hecho de que existan (el ser), considerando a este último como un acontecer no material y, propiamente hablando, invisible que, como la luz, hace aparecer a las cosas (a los entes) sin mostrarse realmente él mismo. Esto no significa que se trate de algo desconocido u oculto, sino más bien a la inversa: todos sabemos intuitivamente y de forma inmediata lo que significa «ser» y lo que pretendemos decir con proposiciones tales como «el cielo es azul» o «yo soy una persona de buen talante», pero el significado propio de la palabra «ser» siempre queda empañado y colocado bajo un gran signo de interrogación cuando tratamos de explicarlo de forma rigurosa y conceptual.

Lévinas parte en su obra inaugural de esta distinción entre «ser» y «ente» —o entre «existencia» y «existente», como él prefiere expresarla—, para llevarla aún más lejos de lo que lo había hecho el propio Heidegger. De lo que se trata en el caso de Lévinas es de imaginar o tratar de concebir mentalmente la supresión absoluta de todas las cosas que existen (de todos los entes) con el fin de comprobar de qué naturaleza es aquello que queda tras tal eliminación, si es que aún



Los objetos reales lo son porque «tienen ser» o «están en el ser», mientras que los objetos «ideales» o «imaginarios» carecen de ser aunque cuenten con todas las demás características que los definen.

subsiste «algo» susceptible de merecer tal nombre. Imaginemos, pues, que la totalidad de los objetos de nuestra experiencia desapareciesen y se convirtiesen en nada, uno tras otro. Al final de tal proceso, cuando el último de los objetos se hubiese esfumado, quedaría aún «algo», pero se trataría de algo que no es un «algo» concreto y determinado (una cosa visible, tocable o audible), sino un puro suceso: algo que ya no se podría designar con un sustantivo puesto que no es una cosa, sino únicamente mediante un verbo, dado que se trataría de un simple y mero acontecimiento. El acontecimiento de existir a secas sin que haya ya nada que exista de modo concreto. A este puro existir neutro sin existentes en su interior, que se presenta como una especie de enorme apagón cósmico en el que la luz bajo la cual aparecen las cosas se atenúa hasta velarse totalmente, y que supone el inicio del reino de la oscuridad absoluta, lo llama Lévinas el «hay».

Se trata, pues, de un acontecimiento neutro, anónimo e impersonal, de un oscurecimiento nocturno en cuyo inte-

rior resulta imposible encontrar formas o perfiles definidos a los cuales asirse, y que por ello ocasiona en el sujeto que lo percibe una impresión definida por el horror, la asfixia y el vértigo derivados de encontrarse expuesto a un puro existir que resuena como una especie de susurro o rumor sordo no provocado por nada ni por nadie susceptible de ser claramente identificado. De ahí la insistencia de Lévinas en el pavoroso anonimato carente de rostro que define esencialmente al «hay». El propio nombre del «hay», aparte de revelar el carácter puramente verbal de aquello que designa, remite a un «haber» simple sin que se dé nada que «haya», sino solamente el puro hecho bruto y desnudo de «haber», de «existir» sin que a este nudo existir lo acompañe algo que exista. El «hay es impersonal y anónimo», como lo son expresiones del tipo «llueve», «es de noche» o «hace calor».

Esta existencia sin atributos, neutra y anónima, sería, pues, el trasfondo último del mundo que percibimos habitualmente en nuestra vida cotidiana: un mundo poblado por cosas, personas y sucesos que ocultan el puro hecho de «ser» o «existir» de un modo análogo a como, conforme al dicho habitual, el exceso de árboles (de cosas que son) impide la visión del bosque (del hecho de «ser» que subyace a todas esas cosas). El adjetivo «neutro» remite aquí a algo que no es «esto» ni «aquello», a algo que no es susceptible de ser señalado con el dedo ni designado mediante un nombre: un escenario perpetuamente abierto en el cual, sin embargo, no hay ni actores, ni obra, ni representación alguna.

LA CONCIENCIA ADORMECIDA

Tampoco la conciencia se encuentra presente en el anonimato indeterminado del «hay», pues lo que llamamos habitual-

mente «el sujeto» o «el yo» aparece aquí entumecido y adormilado: un sujeto en constante vigilia igualmente impersonal, dado que la oscuridad del «hay» lo anega y sumerge por completo anulando su particularidad, su personalidad misma. Se trata, pues, de una vigilia permanente, pero sin objeto, sin nada que «vigilar» propiamente hablando: de una «vigilancia impersonal». Por el contrario, permanecer verdaderamente consciente significaría ya estar fuera del «hay», haberlo superado, puesto que la conciencia de la propia subjetividad, del propio mundo interno, supone ya la aparición de algo concreto dotado de un nombre y una identidad definida en el seno de la impersonalidad anónima del «hay» nocturno. Mientras esto no ocurra, la conciencia de uno mismo y del mundo se halla, por tanto, invadida por la sombra permanente del puro existir, del «hay», de tal modo que se quiebra así el vínculo que une nuestro universo interno (pensamientos, emociones, percepciones, etc.) con un mundo exterior, con el universo en su totalidad.

Yo insisto, en efecto, sobre la impersonalidad del «hay»; hay como «llueve» o «es de noche». Y no hay ni alegría ni abundancia.

Ética e infinito

Sumida por completo en el «hay» neutro, nuestra capacidad de sentir y percibir no percibe ya un mundo, sino solamente una invasión sombría en cuyo interior no se da objeto reconocible alguno. Es por ello que Lévinas escribió en *De la existencia al existente* que «si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*». En efecto, la noche difumina y borra los perfiles y formas definidas de las cosas imponiendo en su lugar una oscura presencia que es a la vez la ausencia de todo objeto definido. En el fondo, se trata de una experiencia que cualquiera puede reproducir fácilmente permaneciendo

en una habitación sin luz alguna, con los ojos cerrados, en silencio total y en estado de absoluta inmovilidad. En esa silenciosa oscuridad no hay realmente nada que ver, nada que oír, nada que tocar, nada que percibir, en suma; pero el exterior (que ya no es un mundo ocupado por sonidos y cosas visibles) se nos impone con una fuerza y una pujanza más intensas que aquellas que experimentamos al captar el mundo de nuestra vida y experiencia cotidianas. De ahí la inquietante sensación de encontrarnos desnudos, expuestos a ese silencio que parece resonar, con su susurro sutil, de un modo más estentóreo que cualquier sonido familiar y conocido; expuestos a una oscuridad que nos compromete e invade en mucha mayor medida que el tranquilizador mundo poblado de cosas y personas en el cual nos desenvolvemos en nuestra experiencia habitual.

Lévinas prefiere remitir, en este sentido, a la experiencia del insomnio, especialmente a la del insomnio infantil. Cuando el niño permanece despierto en su cama, rodeado por la oscuridad de su dormitorio y en ausencia de sus padres, el mundo externo parece envolverlo como una sombra sibilante, el silencio circundante se escucha como un rumor lejano, como una especie de silencio extrañamente sonoro. En el volumen de entrevistas con el filósofo e historiador de las ideas francés Philippe Nemo, titulado *Ética e infinito* (1982), Lévinas expresa esta correspondencia entre la experiencia del «hay» y el rumor silencioso de la oscuridad percibida en el insomnio del siguiente modo:

> Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido. Algo que se puede sentir también cuando se piensa que aun cuando nada hubiera no se podría negar el hecho de que «hay». No es que haya esto o aquello,

> sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto, anterior a la creación, que podemos imaginar, hay.

En esta vigilia insomne —como en el «hay»— tampoco se da realmente conciencia merecedora de tal denominación: no soy yo quien permanece en duermevela ante la oscuridad silenciosa de puro existir, sino una conciencia despersonalizada por su total absorción por parte de la impersonalidad anónima de la noche del «hay». A pesar de ello, cuando uno se halla inmerso en la aterradora experiencia del «hay», es dominado por la intensa impresión de «encontrarse clavado al ser» (la expresión es del propio Lévinas), fijado a la existencia con carácter irremisible. Se impone la sensación de la imposibilidad de salir del ser, de abandonar la existencia, de morir y desaparecer o, como lo expresa gráficamente Lévinas, «de parar la música». Todo lo existente y lo visible ha desaparecido en el «hay», pero subsiste aquello que no parece poder desaparecer ni ser suprimido: el mero hecho de existir en el cual uno está implicado lo quiera o no, de forma necesaria y sin haber sido consultado al respecto. Una participación en la existencia que no cuenta con la participación ni con la decisión que al respecto pueda tomar el sujeto participante en ella. Se trata, al fin y a la postre, de una experiencia que habla silenciosamente de la imposibilidad de hallar una vía de escape de la existencia, es decir, de la imposibilidad de la muerte, del disenso y la dimisión con respecto al hecho simple y bruto de encontrarse existiendo. El vértigo provocado por la exposición al «hay» no es, pues, el vértigo de la nada o de la muerte que podría conducir a ella, sino, más bien, el vértigo de la eternidad. El puro existir vuelve una y otra vez sobre sí mismo provocando la conciencia de que el ser carece de puertas y ventanas, de que no es posible atisbar una vía de salida con respecto a

su impersonal abrazo. Lévinas intuye en la tragedia de Shakespeare esa impotencia a la hora de intentar zafarse de una existencia imposible de eliminar. Así, Hamlet, en su célebre monólogo, duda ante la posibilidad de no ser, de dejar de existir, porque presiente que tras esa posibilidad se encuentra realmente la imposibilidad de dejar de ser: el retorno del «continuar siendo» de algún modo tras la muerte que debería conducir a la nada del no-ser. Ni siquiera el suicidio es ya una posibilidad capaz de separarnos del absurdo total de la pura existencia sin salidas ni grietas de fuga. Los fantasmas y espectros que pueblan la obra shakespeariana y que se aparecen de ordinario ante los vivos acaso atestiguan esa persistencia del existir tras la muerte de la que no cabe disentir y que se anuncia en la asfixiante experiencia del «hay».

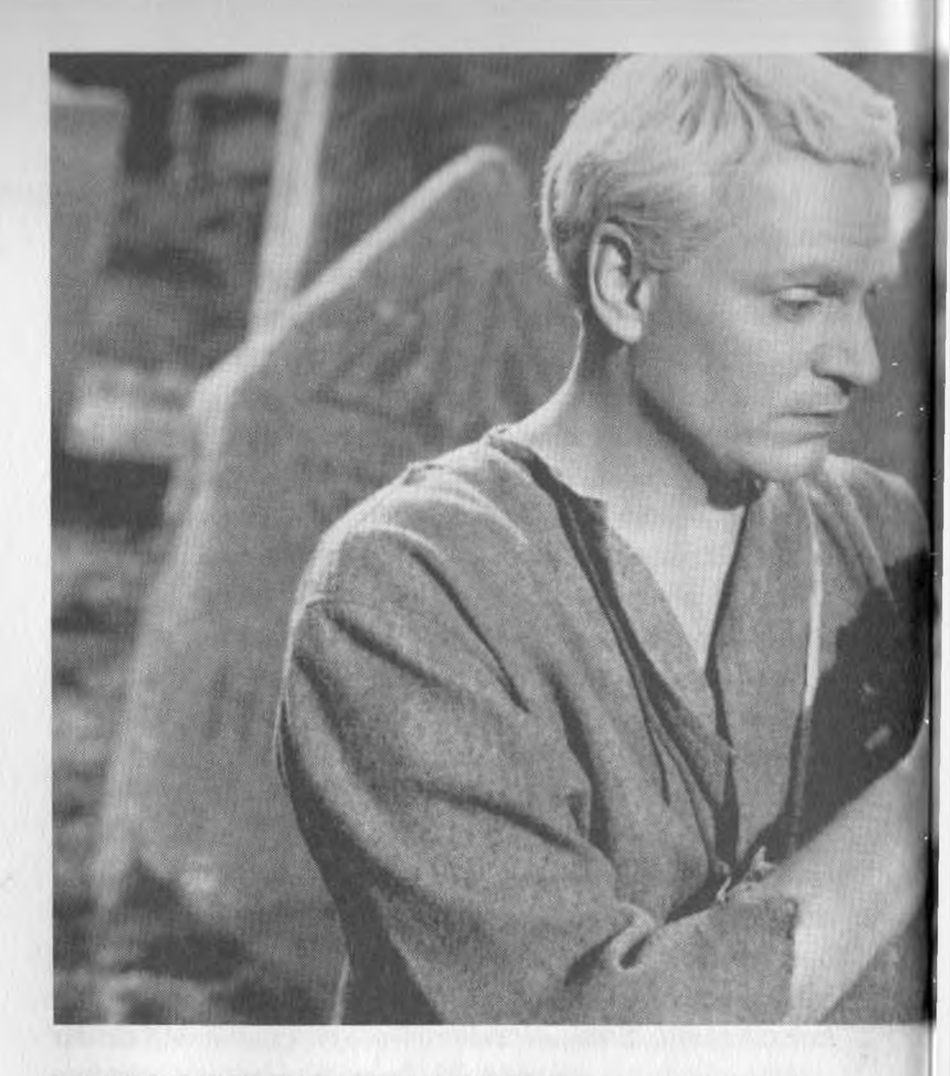
El roce del hay es el horror.
De la existencia al existente

La experiencia del «hay» constituye, por tanto, en todas sus formas y manifestaciones, una experiencia del horror, no del horror ante la posibilidad de la nada, sino del horror del hecho mismo de ser. Horror ante la imposibilidad de abandonar la existencia, pero también ante la percepción de un espacio circundante que no es, como podría inicialmente pensarse, un espacio vacío, sino un espacio pleno, pleno de oscuridad y nada. Un espacio en el cual no es posible encontrar puntos de apoyo y localización, como sí sucede en el espacio iluminado y poblado de nuestra experiencia común y corriente, sino en el que los hitos de orientación que podrían ayudarnos a situarnos en un lugar concreto y definido están deslocalizados: se deslizan caóticamente a través de un medio neutro e indeterminado. Como apunta Lévinas imaginativamente, se trataría de un «hormigueo de puntos». Un horror que se identifica, asimismo, con el hecho de que la oscuridad impersonal del «hay» arrebate al sujeto su propia

subjetividad, lo mantenga en ese estado de despersonalización o falta de existencia personal y particular que define a la «vigilancia anónima» del «hay».

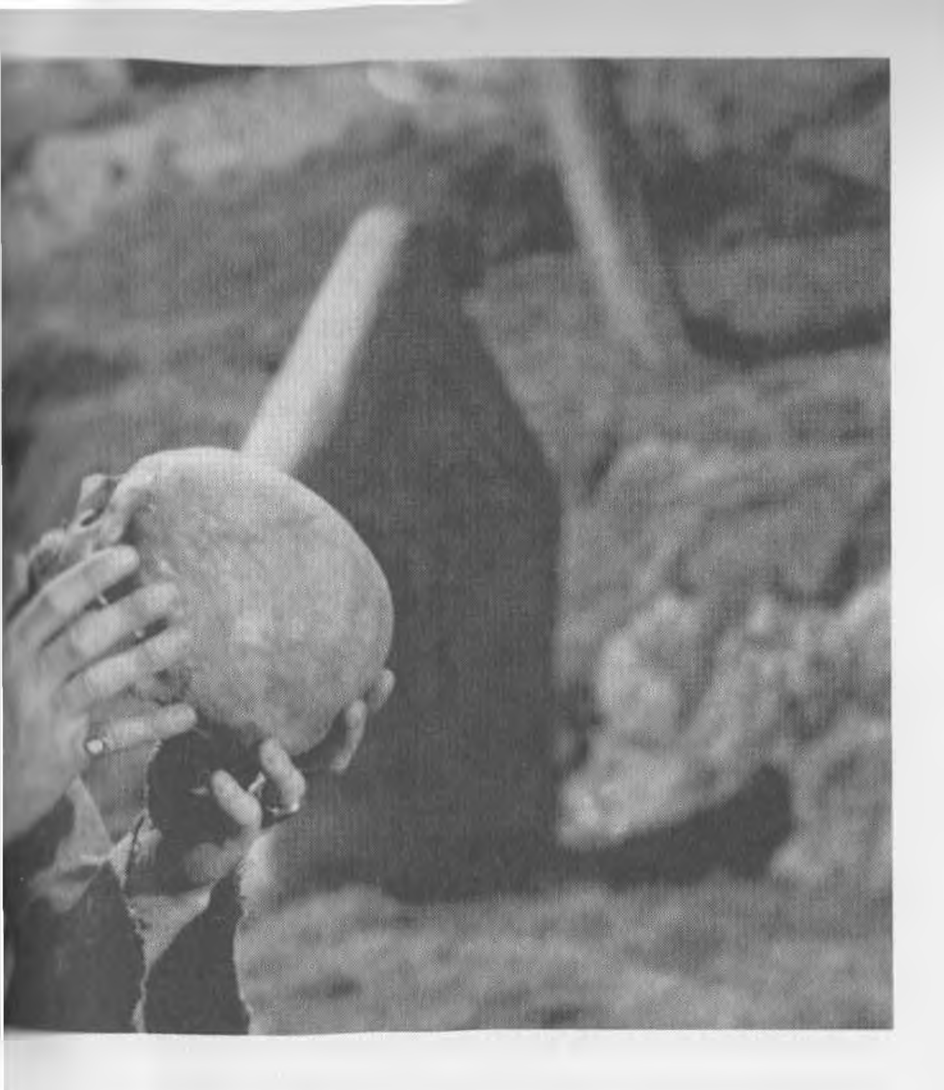
La suma de todos los anteriores factores desemboca en una persistente impresión de inquietud e inseguridad. Esa inquietud, al contrario de lo que sucede en el caso del miedo, que siempre es temor ante una amenaza más o menos definida que se nos aproxima, surge precisamente de que en el silencio lóbrego del «hay» no hay nada que se nos aproxime. Esa silenciosa quietud se convierte, pues, en una amenaza difusa, no claramente definida, que nada tiene que ver ni con el miedo ni con la angustia, sino más bien con la imposibilidad de atisbar un horizonte definido para nuestras sensaciones. Lo amenazador consiste aquí, paradójicamente, en que nada nos salga al encuentro, en que no haya nada que se nos acerque para favorecernos o perjudicarnos. Padecer miedo o temor ante un hipotético elemento amenazante resultaría más tranquilizador y fácil de tolerar que esa enloquecedora y difícilmente soportable indeterminación e impersonalidad con la cual la existencia nocturna del «hay» asalta nuestra adormilada conciencia. Ante semejante invasión de sombra no cabe hallar refugio posible. La oscuridad nocturna nos vuelve totalmente «extravertidos», orientados hacia ese exterior anónimo y neutro. No resulta factible, en este contexto, la tentativa de retirada, la posibilidad de dar esquinazo a la persecución del «hay». Nuestra exposición a él es absoluta e irremisible: no hay espacio interior alguno (nuestra mente, nuestra «alma», nuestro «espíritu») en el cual podamos refugiarnos.

La huella del «hay» puede también intuirse cuando, como apunta Lévinas, se dan «noches en pleno día», esto es, cuando en el marco de la experiencia común y habitual de las cosas cotidianas los objetos habituales parecen mos-



LA IMPOSIBILIDAD DE LA NADA

Educado en su juventud en la lectura de los clásicos rusos y del gran clásico europeo, Shakespeare, Lévinas llegó a afirmar en *El tiempo y el otro* que «a veces me parece que toda la filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare» y cimentó buena parte del imaginario de su idea del «hay» en las figuras de Macbeth y Hamlet, dos personajes que se encuentran más allá de la tragedia de la tragedia. Así, para escenificar el absurdo que representa la imposibilidad de la



nada recurre a Macbeth, que combate incluso cuando ha reconocido la inutilidad de la lucha y lamenta que no puede decirse de la muerte «y allí acaba», y a Hamlet (arriba, encarnado por el actor Lawrence Olivier en la película *Hamlet*, de 1948) cuando, enfrentado al conflicto entre el destino y la libertad, comprende que quizá no cabe el no-ser, pues puede quitarse la vida pero no darse la muerte. Su «ser o no ser» es una toma de conciencia de la imposibilidad de aniquilarse.

trarse bajo una luz crepuscular. Cuando repentinamente la familiaridad con la que de costumbre aparecen las estancias de mi casa, las calles de la ciudad en la que habito o el rostro que se me muestra en el espejo se volatiliza y todos esos elementos antaño familiares y conocidos adquieren un inquietante cariz de extrañeza. La materialidad de lo real parece ahora adquirir peso. A través de los intersticios que las cosas iluminadas por la luz dejan existir entre sí parece filtrarse el trasfondo sombrío de la pura existencia que tanto la luz como las formas definidas y tranquilizadoras que esta hace aparecer ante nosotros disimulan y enmascaran de ordinario. Ese trasfondo oculto de nuestro mundo no es, a su vez, un «algo» de distinta naturaleza que este, algo que permanecería aun cuando todo lo demás hubiese desaparecido, sino una pesada atmósfera, un «campo de fuerzas» que se da de forma totalmente impersonal y falta de contenido y «sustancia». En el «hay» el vacío y la ausencia total de cosas parecen cobrar espesura, tornarse densos, imponer su silenciosa presencia como una paradójica ausencia. No hay, propiamente hablando, nada que ocurra, pero se nos impone la sensación de que la representación teatral de la existencia sigue teniendo lugar a pesar de que nada suceda en ella y de que nadie la protagonice. Se trata de un espacio de juego carente de dueño y de jugadores en cuyo interior el vacío, la nada y el silencio juegan un rol análogo al adoptado por la existencia de objetos determinados, el espacio lleno de cosas y acontecimientos o el ruido generado por el tráfago cotidiano en el contexto de nuestro mundo iluminado habitual.

Resulta evidente que es imposible permanecer en este estado inicial de exposición al puro silencio nocturno de la existencia sin existentes, por lo cual, el «hay» ha de ser superado y dejado a nuestras espaldas para abrir la posibilidad

de encontrarnos con nosotros mismos, con el mundo y con el resto de los sujetos. La negación del «hay» neutro y anónimo constituye, pues, la condición de posibilidad de nuestra propia conciencia y de nuestro acercamiento a los otros: unos «otros» que parecen encontrarse ausentes en la noche del «hay» impersonal. Según la descripción de Lévinas, es en virtud de la aparición de aquello que él llama «hipóstasis», que las tinieblas del «hay» comienzan a disiparse y con ellas la imposibilidad de establecer lazos de alteridad con el prójimo: con el otro hombre y con el mundo comúnmente compartido con él. Con la hipóstasis se inicia, pues, el camino que conduce desde el horror tenebroso del «hay» hacia el mundo de las cosas definidas e iluminadas por la luz en el cual nos hallamos a nosotros mismos y a los demás.

LA HIPÓSTASIS

La palabra «hipóstasis» (un término de honda significación teológica) significa ordinariamente «sustancia» o «realidad auténtica», aunque etimológicamente quiere decir «aquello que se encuentra debajo» de algo, que es su base o fundamento al modo de los cimientos de una construcción arquitectónica. También alude al acto por el cual algo no sólido, evanescente o insustancial se convierte en un elemento denso, firme y compacto. Este último significado es el que más nos interesa aquí: el tránsito del estado de mero verbo al estado de cosa o sustantivo. Hay un momento, en la vigilia insomne e impersonal del «hay», en el cual comienzan a aparecer entes determinados que rompen su anonimato neutro. En el seno de la noche silenciosa del puro existir surgen ahora existentes concretos, cosas ya visibles y susceptibles de ser reconocidas y nombradas, al modo en el que emergerían





La amistad entre Lévinas y Maurice Blanchot (a la izquierda de la imagen) data de sus días de estudio en Estrasburgo. Blanchot ejerció en su amigo una notable influencia que se centra en la noción de «lo neutro», aquello no susceptible de ser nombrado pero que subyace siempre de modo implícito en todo lo que se dice o menciona. Lévinas retoma esa noción para aplicarla al ser heideggeriano y llegar al concepto de «hay»: una existencia anónima e impersonal que se define en virtud de su radical neutralidad.

islotes luminosos en el seno de un océano de tinta oscura. Ahora el existir ya no es «puro», sino que deviene el existir de algo, de un objeto definido, no es ya el puro existir a secas que inquietaba en el «hay». A esta emergencia de elementos definidos en el interior del puro ser es a lo que se refiere Lévinas cuando habla de «hipóstasis».

Según Lévinas, no es posible explicar cómo y por qué tiene lugar este acontecimiento de iluminación y solidificación que hace del ser anónimo un escenario poblado ya por elementos que lo colonizan, ya que como apunta al respecto en *El tiempo y el otro* (publicada en 1947, el mismo año que *De la existencia al existente*), «no hay una física de la metafísica». Retengamos por el momento solamente el hecho de que esta irrupción de «algo que es» en el reino del puro ser anónimo hace que este ser tenga ya un propietario, un dueño que lo domina del mismo modo que, gramaticalmente, «el sujeto es dueño del atributo». Gracias a la hipóstasis, la conciencia adormecida que ejercía su impersonal vigilancia sobre el «hay» se torna ahora sujeto plenamente consciente, es decir, se afirma como subjetividad, y con ello tiene igualmente lugar el posicionamiento de un elemento fijo y determinado que contribuye decisivamente a dominar el anonimato nocturno del «hay». La conciencia yerta y sedada que experimentaba horror ante la insomne vigilia frente al «hay» se afirma ahora como identidad, logra su identidad propia frente a lo anónimo y neutro: se pone a sí misma como sujeto. Un sujeto inicialmente definido por el desamparo y la soledad, pero que ejerce ya un poder y una libertad anteriormente ausentes sobre el ser anónimo.

En cualquier caso, la irrupción de un «ente», de algo que ya admite ser señalado con el dedo, domina y atempera el efecto horroroso propiciado por la exposición al «hay». La hipóstasis supone, pues, una suerte de alborada o amanecer

que desvanece y evapora la tiniebla del «hay», dando lugar a un espacio de claridad iluminada en el sombrío susurro del puro existir. En efecto, cuando decimos «el árbol es» o «la piedra existe» establecemos ya tácitamente un vínculo entre el «ser» (en sentido puramente verbal y neutro) y un objeto determinado «que es»: un «existente» o un «ente» definido. Con ello queda desactivado y suspendido el anonimato del ser a la vez que domeñada y «domesticada» su inquietante indeterminación. La misma indeterminación oscura que nos acechaba permanentemente en el «hay» neutro. Ahora, el recién nacido «yo», la subjetividad, ejerce su poder de dominación sobre unos existentes que ya puede señalar, nombrar y conocer como tales. De este modo, el sujeto se enseñorea, en cierto modo, de su mundo circundante. El yo que se afirma a sí mismo en virtud de la hipóstasis introduce ya la libertad en el interior del ser. Ese yo es dueño y señor de su propia existencia, y en esa medida tiene en su poder al menos un existente: él mismo. Tal poder es el primer acto de libertad, una libertad no entendida aún como capacidad para optar libremente entre diversas opciones o para llevar a cabo aquello que se desea de forma arbitraria, sino comprendida como libertad original del comienzo: libertad para comenzar, a partir de ahora, a existir verdaderamente en un mundo y con los otros. En última instancia, se trataría, pues, de la libertad para iniciar, propiamente hablando, una vida digna de tal nombre, lejos ya de la «seudo-vida» representada por aquella vigilia anónima que hacía las veces de existencia personal en el insomnio del «hay».

La aparición de un algo que es constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo.

El tiempo y el otro

La hipóstasis, la conversión del verbo en sustantivo y del puro ser en cosa existente, supone así la libertad para em-

pezar a existir y vivir como sujeto y en medio de las cosas del mundo en cuyo paisaje se perfila ya la figura del otro hombre, la sombra del prójimo, un concepto clave en la filosofía de Lévinas. Pero inicialmente, la subjetividad nacida con la hipóstasis se define por el aislamiento y la soledad. El yo recién nacido se encuentra fundamentalmente solo. Su existencia ahora consciente no presupone al otro ni remite aún a alteridad alguna. La soledad no es, en este caso, la ausencia o penuria de una relación con otros que hubiese acontecido anteriormente y de la que ahora, con posterioridad, el sujeto se viese de algún modo privado. La soledad no aparece aquí, por tanto, como un modo deficiente de la relación social, sino como una soledad originaria, previa a toda referencia a los otros y al prójimo. Este aislamiento es necesario para que tenga lugar la eclosión de la conciencia como un existente situado más allá del anonimato del puro existir, del «hay». En este sentido, no se trata de una soledad definida, al modo existencialista, exclusivamente por el desvalimiento, el abandono o la desesperanza, sino también y fundamentalmente por la altivez, la suficiencia y el señorío autárquico.

Por otra parte, el advenimiento de la hipóstasis levinasiana trae consigo una variación en el tiempo neutro del «hay»: un tiempo que transcurre de manera monótona, casi sin distinción entre pasado, presente y futuro. Con el surgimiento de los existentes concretos y de la conciencia que los posee, tiene asimismo lugar la posición del presente como momento privilegiado del tiempo. El presente supone una hendidura, una suerte de fractura que escinde ya en partes el único e infinito rumor anónimo del puro «hay», o como indica metafóricamente el propio Lévinas, «implica un desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir».

Todas estas ideas relativas al «hay» y la «hipóstasis» fueron consideradas posteriormente por Lévinas como un estadio inicial. Un peldaño de la escalera que se deja atrás o se arroja una vez que se ha accedido al lugar elevado que se buscaba: en este caso, la relación con los otros. En este sentido, la primera forma de salir del «hay», de romper con la sensación de «estar clavado» a una existencia carente de puertas de salida, consistía en una autoafirmación como sujeto en la que el yo ejerciese dominio sobre sí mismo y sobre el resto de los existentes. Sin embargo, ahora ya no se trataría, dice Lévinas, tanto de «ponerse» como de «deponerse» en el sentido en el que se habla de «deponer a un monarca». Este monarca depuesto es precisamente el yo solitario y autosuficiente que ejercía su soberanía sobre el antaño reino omnipotente de la oscuridad nocturna y que ahora es privado de su poder (es decir, «de-puesto») en virtud de su inserción en esa relación de todas las relaciones que es el vínculo social e interpersonal con el otro.

Una relación que se define merced a su carácter desinteresado en un doble sentido: por un lado en el relativo a la ausencia de ganancia, rédito o utilidad que ella reporta, y por otro, en el referente a su desvinculación del ser, de la ontología, de todo aquello que no tenga ya que ver con las puras relaciones interhumanas en las cuales los sujetos individuales se contemplan cara a cara al margen del existir, del «hay» o del resto de los existentes que pueblan el mundo objetivo. Lo que, por tanto, interrumpe y hace cesar finalmente el insomne susurro del «hay» es, en último término, la relación de responsabilidad ética hacia el otro, el acto de encontrarse expuesto al otro y no ya al ser nocturno y anónimo que se manifestaba en el puro existir neutro. Es necesa-

rio, pues, liberarse del «hay» para acceder a una verdadera relación con el prójimo, pero resulta igualmente indispensable el paso por la enloquecedora experiencia del «hay» para que esta relación pueda presentarse de manera genuina como una relación desinteresada y presidida por la responsabilidad hacia la penuria e indigencia de los otros. Este es el paso inicial que permite la apertura de un movimiento que apunta hacia una «ética más vieja que la ontología».

Así pues, el genuino sentido de que en la hipóstasis el ser indeterminado y anónimo se someta a los seres concretos, de que la existencia impersonal se rinda ante los existentes definidos, reside en la cercanía del otro hombre. Una proximidad en la que no se da una relación recíproca entre el otro y yo, sino que se configura de forma no-simétrica. El yo nunca permanece ajeno ni libre con respecto a la presencia de los otros: se trata, como apunta Lévinas, de «una relación irreversible». Yo siempre soy ya responsable por el otro, pero no así a la inversa. Ese carácter irreversible y disimétrico de la apertura a los otros es verdaderamente el factor que quiebra y disuelve de modo definitivo la neutralidad del «hay» y que permite con ello intuir, a través de las sombras nocturnas de la tiniebla del existir neutro, que se disipa ya merced a la hipóstasis, el auténtico significado del término ético fundamental: la noción de «bien», el acto de «ser bueno».

La hipóstasis, es decir, el tránsito desde el puro ser a la consideración prioritaria de las cosas y existentes específicos, no constituye, pues, ocultación alguna del ser, sino más bien el descubrimiento del verdadero modo de ser. Un mero estadio o fase en el itinerario que conduce desde el horror de la exposición al «hay» hasta la revelación del bien, esto es, hasta el hallazgo de la relación con los otros y con ese particular «otro absoluto» que es Dios. Los hitos que jalonan ese camino conducente desde la alteridad inquietante y

horrible del puro existir hasta el encuentro con la alteridad ya concreta y definida de la relación interpersonal —de «tú a tú»— entre seres conscientes, personales y determinados, dibujan el arco que configura la totalidad del camino de pensamiento emprendido por Emmanuel Lévinas. El signo fundamental que marca la dirección de tal periplo filosófico lo constituye la noción de «rostro».

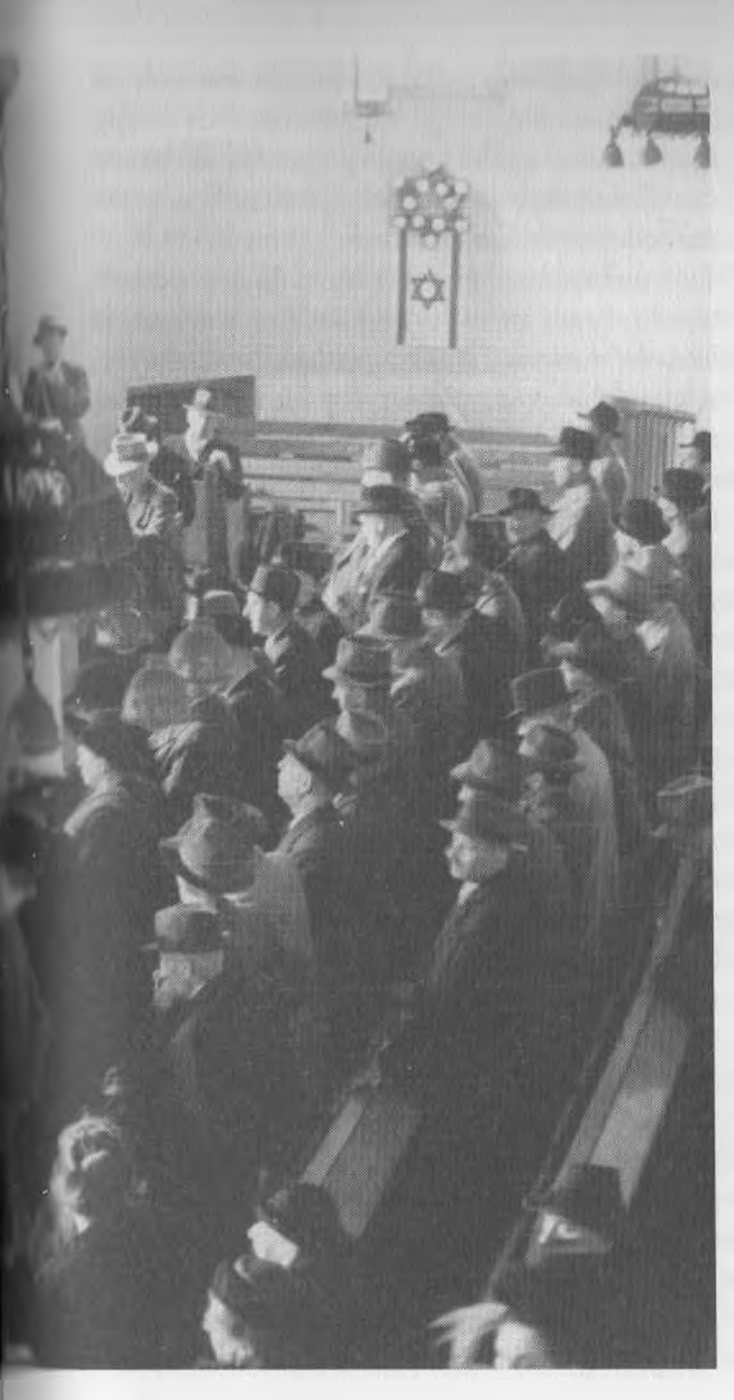
CAPÍTULO 2

EL ROSTRO, SEDE DE LA ALTERIDAD

La noción de «rostro» constituye el núcleo del pensamiento ético levinasiano. La experiencia del rostro ajeno supone una relación con algo que escapa totalmente a los poderes del yo, y en lo que se escucha una silenciosa llamada que interpela al sujeto conminándolo a asumir la responsabilidad de cuidar a los otros.

Tras la liberación y el fin de la guerra, Lévinas asumió en 1947 las funciones de director de la Escuela Normal Israelita Oriental de París (ENIO), en lo que él mismo consideró su «respuesta a una llamada histórica». Entre 1953 y 1961, ejerció en solitario las labores de profesor de filosofía y de hebreo en la escuela, continuando en el cargo de director titular de la misma hasta 1973. Sin embargo, siguió siendo la figura principal de la ENIO hasta 1979, año de su jubilación, conjugando este cargo con su condición de profesor universitario. Durante este período, en 1949, nació su hijo Michaël, futuro pianista y compositor. Cuatro años antes, el matrimonio Lévinas había perdido a su segunda hija, Andrée Eliane, pocos meses después de su nacimiento. Asimismo, a finales de la década de 1940, Lévinas comenzó sus estudios talmúdicos de la mano fundamentalmente del enigmático «profesor Chouchani», maestro hebraico itinerante, erudito y personaje de personalidad fascinadora para sus discípulos. Del mismo modo, se tornó asiduo a los coloquios intelectuales organizados cada año por el Congreso Judío Mundial, una





Emmanuel Lévinas, intelectual judío por excelencia, apoyó durante toda su vida las tradiciones y la ética heredadas del Talmud, y fue durante algunos años director de la Alianza Universal Israelita, una organización dedicada a brindar ayuda a los judíos que en 1945 manifestó su apoyo al movimiento sionista en su objetivo de fundar el Estado de Israel. En la imagen, celebración del primer aniversario de la fundación del Estado de Israel en la sinagoga Fraenkelufer de Berlín, en 1949.

de las mayores organizaciones judías del mundo, fundado en Ginebra en 1936 como federación internacional de comunidades y organizaciones judías con el propósito declarado de actuar como «brazo diplomático del pueblo judío», y que sigue plenamente activo en la actualidad.

Desde 1947 el judaísmo adquirió cada vez mayor presencia en el contexto de sus intereses espirituales. Lévinas no publicó demasiado durante los años posteriores (si se exceptúa *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, obra publicada en 1949), hasta que en 1961, a instancias del también filósofo Jean Wahl (1888-1974), su amigo y organizador de los coloquios filosóficos en el Colegio Filosófico parisino (del cual era fundador), se decidió a presentar finalmente su tesis doctoral en la Sorbona. Esa tesis se convirtió posteriormente en la obra capital del filósofo, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, el libro que le convertiría en uno de los pensadores decisivos del siglo XX y que le abrió, dos años más tarde, las puertas de la Universidad de Poitiers. Lévinas adquirió así, por fin, el estatus de profesor universitario pasados ya los cincuenta y cinco años de edad. En *Totalidad e infinito* Lévinas expuso lo fundamental de su pensamiento de la alteridad vertebrado en torno a la noción de rostro a la que está dedicado el presente capítulo.

LA REVELACIÓN DEL OTRO

Resulta conveniente entender en clave crítica las posturas de Lévinas en materia de «ontología» y «metafísica» que han sido expuestas en el apartado anterior. En efecto, la descripción del ser como elemento anónimo e impersonal tiene como función poner de relieve la necesidad de abandonar el territorio de la ontología tal como había sido entendida tra-

dicionalmente por la práctica totalidad del pensamiento metafísico occidental. Este pensamiento filosófico tradicional se remite constantemente a la idea de unidad, de totalidad, como referente último de todo pensamiento racional. Bien se trate del «ser-uno» de Parménides, de la sustancia infinita de Spinoza, de la totalidad lógica hegeliana o del «ser» heideggeriano, la filosofía occidental siempre ha privilegiado la noción de unidad idéntica a sí misma sobre la idea de multiplicidad, es decir, sobre la singularidad irreductible y simple de los elementos y sujetos individuales.

Lévinas se opuso de modo consciente y deliberado a esta tendencia propia del pensamiento tradicional al optar por una vía de reflexión distinta a ella. Desde su perspectiva, abandonar la asfixiante atmósfera del ser impersonal (el «hay») significa asimismo dejar atrás el ámbito de la ontología o «teoría del ser» en general para sustituirlo por un modo de pensar que atienda prioritariamente a la singularidad individual, a lo otro, distinto y diferente en detrimento de lo uno e idéntico. Lo único se identifica, así, con lo igual a sí mismo, con el ser carente de fisuras a través de las cuales pueda hacer su aparición la presencia de lo diferente, mientras que lo plural y múltiple aparece identificado, inversamente, con el pensamiento de lo distinto, de la diferencia marcada por la alteridad con la cual el otro se presenta ante la mirada del sujeto. Por lo tanto, a la inmanencia, es decir, al hecho de permanecer en sí mismo, en su propia identidad, Lévinas opuso la trascendencia: la apertura hacia la alteridad de aquello que se encuentra «fuera» de mí en todas sus formas y variantes. Así pues, para el pensador de Kaunas el ser no presenta una configuración única y homogénea, sino que es por esencia algo dividido por la cesura entre lo igual y lo diferente. Una dicotomía que supone, en último término, una apología de la multiplicidad sobre la

unidad, de lo otro sobre lo que permanece siempre idéntico e igual.

Esta «salida del ser» o abandono de la metafísica de la unidad y la igualdad se lleva a cabo únicamente gracias a la relación ética establecida entre los sujetos plurales y diversos. A través de ella es como la conciencia inmanente, encerrada en sí misma y en su protectora identidad, abdica de esta y rehúsa continuar en su cómodo dominio de la realidad para transmutarse en guardián del otro hombre sin por ello perder absolutamente su condición de yo singular, su subjetividad propia. La decisiva apertura a la relación intersubjetiva y ética con el prójimo supone, pues, una peculiar forma de heteronomía moral que fragmenta la orgullosa autosuficiencia propia del sujeto autónomo a la vez que despeja el horizonte de una auténtica diversidad. En la sociedad el sujeto se trasciende a sí mismo, sale de su interioridad al encuentro de los otros. La noción de «rostro» se erige ahora como núcleo de esa sociabilidad originaria que se sitúa simultáneamente al margen de toda interioridad encerrada en sí misma y de toda totalidad objetiva concebida como sistema. La irrupción del rostro transforma así la soledad del sujeto singular y aislado en un modo de existencia plural o social. Su eclosión supone una suerte de «visitación», una visita que guarda aún múltiples rasgos concomitantes con los habitualmente presentados por una «aparición» (en el sentido más puramente «esotérico» o «fantasmagórico» del término). Esto se debe al hecho de que el rostro no se identifica propiamente con el conjunto de rasgos físicos que lo configuran: no alude de manera primordial a estos ojos, esta nariz, esta forma concreta de la barbilla, ni a ninguno de los componentes fisonómicos que conforman una faz humana. El genuino rostro reside en la potencia invisible de carácter ético que subyace a todas esas manifestaciones

concretas y materiales suyas. Es casi como si la faz del otro contuviese una especie de presencia fantasmal que se abre paso entre los elementos que conforman su estructura material visible. Lévinas habla a este respecto del modo en el que el rostro «desgarra» su propia imagen anatómica, dejando así de constituir un elemento «plástico» ofrecido a la visión para cobrar una significación ética ligada directamente a su invisibilidad. Aun siendo un objeto entre los objetos que pueblan el mundo, una cosa entre otras cosas, el rostro —dice Lévinas— «perfora la forma que, sin embargo, lo delimita». El rostro se presenta, por tanto, como un elemento que colma y desborda la facultad de representar propia del sujeto. El rostro es irrepresentable en la medida en que, en su contemplación, no es el sujeto que representa el que lleva la iniciativa, sino el otro que no puede ser representado en cuanto que se muestra identificado con un rostro en última instancia invisible.

Además, otra característica esencial del rostro reside en el puro carácter inmediato con el cual se da a ver y se muestra. El otro se me presenta, a través de la revelación de su rostro, en ausencia total de intermediarios, de modo total y radicalmente directo e inmediato. El aparecer del rostro es plenamente autónomo: no tiene lugar a través o mediante instancia alguna diferente a él, sino que se hace presente y manifiesto única y exclusivamente por sí mismo. Esta singularidad autónoma del rostro es la que hace que, a diferencia de todo el resto de los objetos de la percepción, se muestre como algo independiente del marco general del mundo en el cual habría, en principio, de insertarse. El rostro carece de contexto y de atributos «objetivos» susceptibles de ser reconocidos y enumerados, y por ello aparece como pura y simple alteridad: como la sede del «ser otro» por excelencia. En ese sentido, puede afirmarse con toda legitimidad que el

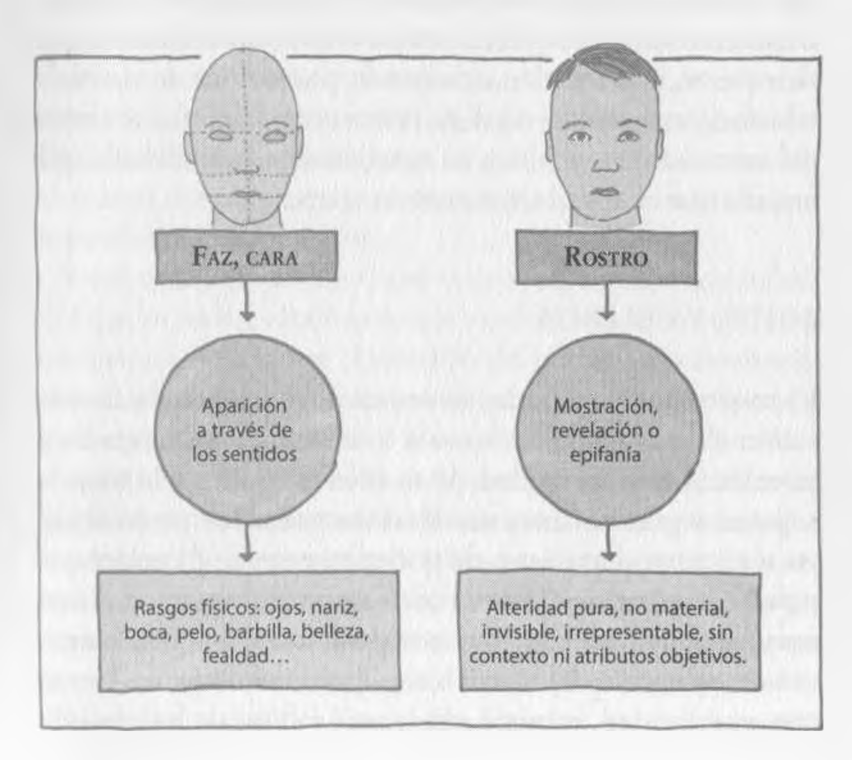
rostro es absoluto, dado que se muestra con independencia de todo rasgo ligado a la antropología, la biología, la cultura o la sociedad propias del individuo que efectivamente lo porta. Ese carácter absoluto, ajeno a las formas que lo constituyen y «abstracto» (en el sentido de «desligado de su contexto tanto inmediato como remoto», en palabras del filósofo) es el que convierte al rostro en un elemento «metafísico» definido esencialmente por la desnudez con la que se ofrece a la mirada y a la percepción. Así pues, el rostro se muestra como algo separado de todo su marco circundante, como un elemento casi fantasmal y ajeno a todos los nexos que de ordinario lo vinculan al cuerpo físico y al mundo natural. El rostro se da a la visión como algo «recortado» con respecto al trasfondo del mundo sobre el cual tiene lugar su aparición.

La revelación del rostro consiste fundamentalmente en esta desnudez con la que se presenta inmediatamente ante la visión; una desnudez que coincide con la menesterosidad y la miseria propias del otro y que me compromete éticamente de manera irremisible. Así pues, el rostro «habla», se expresa mediante un lenguaje diametralmente opuesto y divergente del lenguaje mundano habitual. Esa expresión en la que consiste realmente el rostro cristaliza en forma de llamada, de petición de auxilio, de interpelación moral imposible de desatender. El rostro llama al cumplimiento con el deber de socorro hacia el otro, conmina a llevar a cabo la bondad moral.

El «cara a cara» constituye, de este modo, una relación irreductible o, como dice el propio Lévinas, una «situación última». El rostro se niega a ser contenido por ninguna otra cosa, no puede ser englobado ni reducido a algo situado por encima o por debajo de él. Asimismo, tampoco puede ser propiamente visto ni tocado, porque la visión y el tacto su-

ROSTRO, NO FAZ NI CARA

Conviene, en Lévinas, ante todo no confundir el «rostro» con la simple «faz» o «cara», con el conjunto de rasgos físicos que el otro presenta ante la mirada. En el marco de los objetos materiales que pueblan el mundo que percibimos, el rostro constituye un elemento más entre estos. Sin embargo, la idea clave de Lévinas es que el rostro posee un modo de manifestarse radicalmente distinto a la manera en que se nos aparecen todos los demás objetos percibidos. A ese modo Lévinas se refiere mediante términos como «revelación», «mostración» o «epifanía». El resto de los objetos se dan, aparecen en su horizonte y en su contexto; el rostro se revela. Su revelación acontece de forma singular y ajena al mundo que lo rodea, porque la radical alteridad del rostro reviste una cualidad sumamente particular que lo distingue de la alteridad que podamos experimentar en referencia a cualquier elemento mundano que pudiera resultarnos extraño o ajeno (un lugar desconocido, por ejemplo).



pondrían ya el hecho de que la identidad del yo que ve y toca eliminase la alteridad de lo así tocado y visto. El otro y su rostro permanecen siempre como algo infinitamente trascendente, radicalmente distinto de mí, como algo que no es posible negar. La negación radical del otro sería simple y llanamente el asesinato. Y, sin embargo, esta diferencia absoluta entre yo y el otro admite un puente excepcional de conexión: el lenguaje. Es mediante el diálogo y la interlocución como es posible quebrar la continuidad del ser idéntico a sí mismo e incluso la continuidad propia de ese flujo temporal que habitualmente llamamos «historia». El otro es siempre «extranjero», nunca un «otro yo» —un *alter ego*—, y por ello la relación con su absoluta alteridad únicamente es posible a través del encuentro inmediato «cara a cara» con él. Un encuentro que siempre es una relación asimétrica, puesto que se da en la relación entre sujetos un desnivel en virtud del cual el rostro del otro siempre se ubica en una posición más elevada que aquella que ocupa el sujeto que lo contempla.

> Ser para otro es ser bueno.
>
> *TOTALIDAD E INFINITO*

ROSTRO Y VIOLENCIA

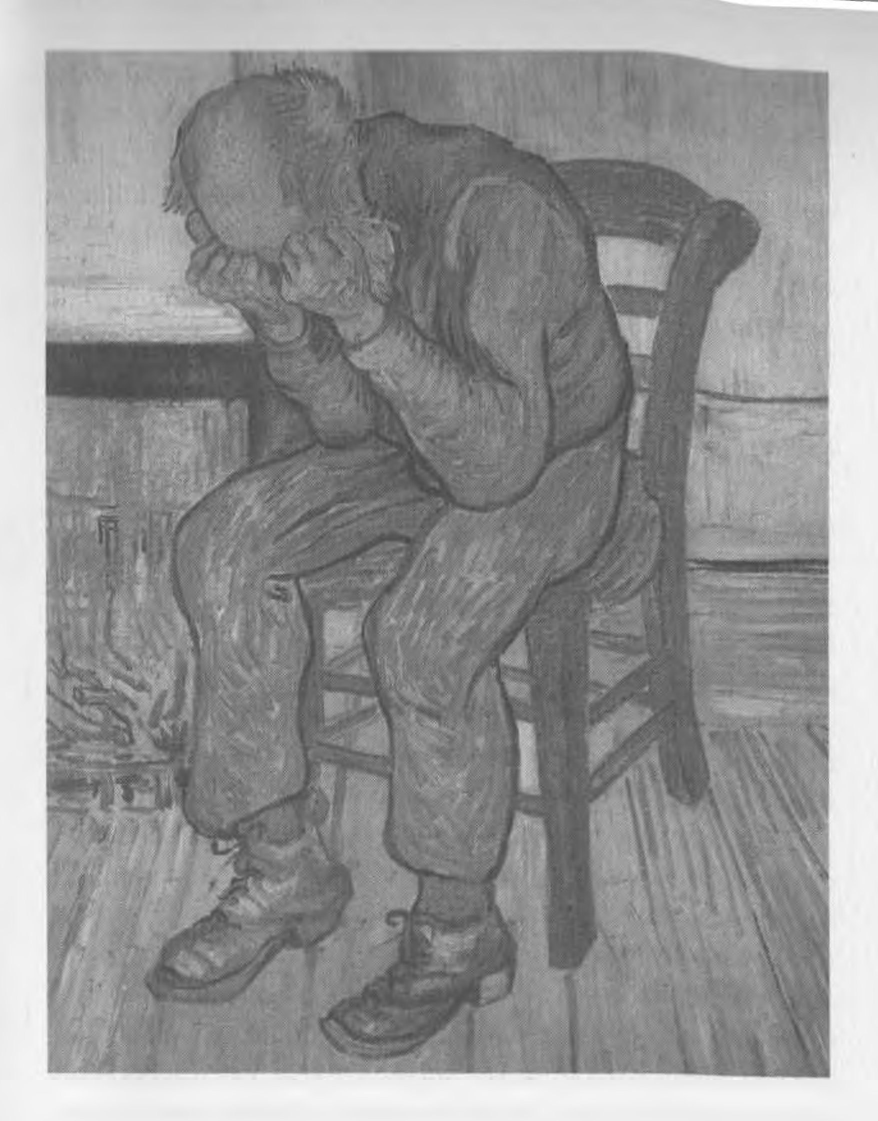
El rostro, por otra parte, se resiste a toda tentativa de posesión y de dominio, se hurta a toda voluntad de captura y sujeción. La expresividad de su mostración ante la mirada supone, según Lévinas, un desafío a todos los poderes del yo, a su capacidad misma de poder en general. El poder que puede ser ejercido sobre el otro sufre, de este modo, una transformación radical. Ya no es posible apresar o «desactivar» la aparición del rostro ajeno, pero, como ya se apuntó con anterioridad, subsiste aún la más radical de las posibili-

dades de ejercer dominación sobre el otro: la posibilidad de matar. El homicidio se presenta, pues, como la pretensión de negar absolutamente al otro de la forma más profunda posible, es decir, como un ejercicio de dominio llevado a cabo sobre aquello que se sustrae esencialmente a todo dominio, a toda voluntad de poder. Así, el poder continúa ejerciéndose en la medida en que afecta a un rostro invisible que, no obstante, se da a ver y se expresa en el ámbito de la visibilidad. Pero, por otro lado, ese poder resulta impotente en tanto en cuanto no puede alcanzar jamás al verdadero rostro que no pertenece al mundo, que desgarra y horada la propia materia sensible de la que se halla compuesto y que le permite expresarse. En la superficie misma del rostro del otro se encuentra escrito de manera invisible el mandato primero y originario, la principal de todas las palabras: «no matarás». Y ello es así en virtud del poder del rostro que reside en su carácter absolutamente trascendente, en su trascendencia infinita con respecto a todo lo mundano y visible. Es esta infinitud trascendente la que se presenta como un elemento dotado de mayor potencia que aquella lograda por la posibilidad del asesinato.

En la desnudez absoluta del rostro resplandece una infinitud que se resiste totalmente a la posibilidad del homicidio y que por ello entorpece el ejercicio del poder hasta finalmente tornarlo imposible. Esta resistencia que el rostro opone a la dominación en general y al mayor de todos los dominios en particular (la posibilidad de matar), es una resistencia que realmente no se resiste de manera activa: es una resistencia de carácter puramente ético que nace a partir de la relación con algo que no se defiende realmente, sino con algo cuya defensa consiste solo en su modo de ser absolutamente otro. Es en este sentido, según Lévinas, como se da una imposibilidad moral del homicidio. Siempre es posible, como

resulta evidente, aniquilar al otro de forma efectiva, pero en la contemplación del rostro se inscribe la imposibilidad moral de la tentativa de suprimirlo. De hecho, en caso de que esta imposibilidad fuese efectivamente real, no solamente de naturaleza ética, la relación con el otro se distorsionaría, se volvería tan subjetiva, tan patrimonio del yo, como lo son todas las cosas que son percibidas sensiblemente. Si yo no pudiese, de hecho, acabar con la vida del otro, el otro no sería un verdadero otro para mí: él y yo nos limitaríamos a entablar una lucha de egos particulares que no constituiría ya una relación de apertura al otro, una relación verdaderamente intersubjetiva. La aparición del rostro ante la percepción reviste, pues, digámoslo una vez más, una significación pura y simplemente ética, situada al margen de toda realidad vinculada al conocimiento o al ámbito de lo físico y material.

Así pues, la captación de la miseria y la indefensión del otro, indigencia expresada por la desnudez de su rostro, se erige como la raíz misma de la cercanía del prójimo con respecto a mí. Este es el sentido auténtico del modo en que el rostro es a la vez aparición «fantasmagórica» separada de todo contexto, ajena al mundo circundante, y expresión que me interpela y habla con un discurso tan silencioso e inaudible como rotundo. En esa expresión no se trata ya de hacer manifiesto a otros, al modo aristotélico, lo que se halla en principio oculto en la interioridad de mi psique («las afecciones del alma» aristotélicas), sino de una exteriorización de todo mi ser: de una exposición al otro de aquello que yo mismo soy. El rostro se manifiesta y, con carácter simultáneo a esa mostración suya, me interpela, me emplaza, me dirige un llamamiento y un mandato: el mandato de ponerme al servicio del otro y garantizar su cuidado, la llamada a hacerme cargo de su miseria y de su indefensa desnudez. El rostro aparece ante la mirada afianzándose al margen de



La revelación del rostro ajeno siempre contiene un esencial componente de vulnerabilidad y desvalimiento. El otro me muestra, a través de la simplicidad desnuda de su rostro, su radical desprotección, su desamparo, su necesidad de consuelo y sustento. Ante esta admonición, es posible adoptar dos determinaciones. O bien ignorar tal llamada de auxilio volviendo la espalda ante la indigencia de los otros, o bien responder a ella mediante la bondad ética, haciéndose cargo de las carencias del otro y poniéndose a su servicio. Arriba, *Anciano afligido* (1890), de Vincent van Gogh, una obra que expresa con dramática fuerza la necesidad de consuelo reflejada en el otro levinasiano.

las formas sensibles que lo manifiestan; se presenta como un elemento que no es posible reducir ya a sus contornos y perfiles puramente materiales y dados a la visión. El cara a cara entre rostros tiene lugar, pues, de espaldas al mundo, en una soledad y singularidad absolutas, sin que la imagen del rostro percibida sensiblemente, a través de la contemplación óptica, haga de mediadora entre la manifestación del rostro y quien capta tal aparición.

El propio hecho de hablar, de dirigirse oralmente al otro, implica ya de entrada superar la parte sensible y material que acompaña a la manifestación del rostro (este contorno facial, estos ojos concretos, etc.) para adentrarse en aquello que se encuentra tras todo lo «plástico» materialmente dado. El rostro, al irrumpir en la esfera de lo percibido, al manifestarse y hablar, interpela al interlocutor, apela radicalmente a esa dimensión en la cual se expone a las interrogaciones del otro y también a sus posibles reacciones y respuestas. El rostro se impone al expresarse de tal modo que esa expresión constituye a la vez una llamada, efectuada desde su indigencia y desde su necesidad, que resulta imposible de obviar. La llamada del rostro no es susceptible de ser soslayada o desoída. En su silencio y su desnudez, el rostro hace resonar un llamamiento que no puede sino convocar al otro a una cita ineludible con la penuria y la desventura propias del otro hombre. En última instancia, podría decirse, el otro en general siempre se muestra —por emplear la fórmula bíblica— bajo la apariencia de «la viuda y el huérfano», esto es, en términos de alteridad absoluta que demanda mi cuidado y generosidad: mi renuncia al estatus de «yo» autosuficiente, potente y vigoroso a favor de la debilidad y penuria del prójimo. La llamada del rostro supone, en último término, una invitación a la bondad moral: el rostro suscita la libertad de aquel que lo capta en orden a suscitar una respuesta nacida

de la bondad ética. Responder adecuadamente a la interpelación del rostro no significa otra cosa sino «ser bueno». La imposibilidad de prestar oídos sordos al silencioso llamamiento presente en el rostro no tiene nada de obligatorio, no reviste los ropajes de la necesidad ni de la imposición ligada a un penoso deber, sino los de un compromiso surgido a partir de la gravedad y solemnidad propias del comportamiento definido por la bondad moral.

Es así como, en general, Lévinas propone que con anterioridad a la cuestión del ser, a que el ser se desvele antes que las cosas, se halla la relación con los existentes concretos que se expresan a través de sus respectivos rostros. Esto es lo que significa la fórmula según la cual la ética precede a la ontología. Esa ética anterior a toda teoría del ser consiste fundamentalmente en un modo de conducta en el que el sujeto se siente observado y conminado por otro que suscita extrañeza o indiferencia. El sujeto se siente concernido por aquello que pueda sucederle a ese otro extranjero y ajeno a los intereses propios. Esa extrañeza del otro es precisamente lo que aproxima a él en sentido ético, lo que abre la puerta de la trascendencia. En el encuentro con el rostro ajeno uno se topa directamente con el mandato de no dejar al otro abandonado a su suerte, es decir, con el imperativo de hacerse cargo del otro haciéndose responsable de él y de su destino personal. Comportamientos sencillos y cotidianos tales como la norma de cortesía que prescribe dejar pasar al otro por delante de uno mismo a la hora de traspasar una puerta o, simplemente, el saludo de «buenos días» dirigido a los demás, adquieren, a esta luz, un profundo significado ético. Suponen no observar la faz ajena solamente en términos de mera imagen, sino ocuparse realmente del otro; bendecir su día o respetarlo teniendo en cuenta su prioridad son actos que dan acceso al rostro. Todos estos son comportamientos

que penetran en la vida del otro yendo más allá de la simple relación de conocimiento y adquiriendo el cariz de responsabilidades éticas. La obligación que el rostro impone y hace valer es radicalmente anterior a cualquier otro tipo de obligación.

También el otro ve mi rostro y, por tanto, podría aplicarme la cortesía que yo muestro hacia el suyo, pero, según Lévinas, lo verdaderamente ético consiste en no tener en cuenta esta posibilidad de relación recíproca. El rostro me compromete a responsabilizarme de la suerte del otro, de su miseria y de su muerte, me conmina a no abandonarle, a no dejarle en soledad. La posibilidad de que este auxilio no sea correspondido, no sea mutuo, no me concierne ni debe importarme: es, podría decirse, exclusivamente «problema suyo» (problema del otro, no mío). La relación con el rostro del otro no es recíproca, reversible ni proporcional, sino que se define por la asimetría. Se da, pues, una relación de falta de equilibrio entre el rostro y quien lo contempla, una jerarquía por la cual el rostro se ubica siempre en una posición superior con respecto al observador. Eso es lo que pretende subrayar Lévinas cuando afirma que una de las características esenciales que definen al rostro es la «altura». Así pues, el rostro se define por su asimetría, su alteridad absoluta (el hecho de ser algo radicalmente diferente a mí mismo), su indigencia y su altura con respecto a quien lo observa, que siempre ocupa un plano inferior.

No obstante, la alteridad del rostro no es un «ser otro» que tenga su fundamento en el hecho de que yo y el otro tengamos características o atributos diferentes, aun siendo miembros de un mismo género o especie. No se trata de una cuestión de propiedades distintas. El otro no es distinto a mí por el hecho de que tenga un color de ojos, una altura o un rostro físico diferentes a los míos. Con anterioridad a todas

esas diferencias de atributo, el otro es otro radicalmente en un sentido mucho más original y profundo: es absolutamente otro por el simple hecho de no ser yo. En ese mero hecho consiste toda su alteridad, que es ya independiente de todo atributo que podamos compartir o mediante el cual nos podamos diferenciar entre nosotros. Él es siempre él y yo soy siempre yo. Ahí residen la maravilla misma de la alteridad y también la raigambre última de toda responsabilidad hacia los demás. Una responsabilidad que no se decide adquirir o no, sino que se da ya en el momento en que uno se da cuenta de que no se encuentra solo, de que siempre el otro está, de algún modo, presente en mi horizonte. Por el hecho mismo de «haber otros» yo ya me encuentro concernido por ellos, comprometido con ellos incluso cuando adopto una actitud de rechazo o indiferencia hacia el prójimo. La indiferencia no supone una falta de relación con el otro, sino que es ya una de las posibles modalidades en las cuales estoy implicado con él: una modalidad «negativa», pero una modalidad de relación al fin y al cabo. Se trata de una actitud que estoy obligado a adoptar, lo desee explícitamente o no. Resulta imposible no adoptar actitud de relación alguna con el prójimo: el rechazo o la falta de atención suponen ya modos concretos de relación con la alteridad del otro hombre. Pero la relación fundamental hacia el otro la representa aquello que Lévinas llama «el ser-para-el-otro». Se trataría, a partir de la visión del rostro ajeno, de hacer disminuir la preocupación por mí mismo, por mis deseos y necesidades, para pasar a considerar la existencia del otro más relevante aún que mi propia existencia. El bien hacia el que conduce la aparición del rostro consiste sobre todo en un exceso de importancia del otro sobre la importancia que yo me concedo a mí mismo. En esa valoración superior de la vida del otro sobre la mía propia reside todo el sentido ético de la palabra «bien».

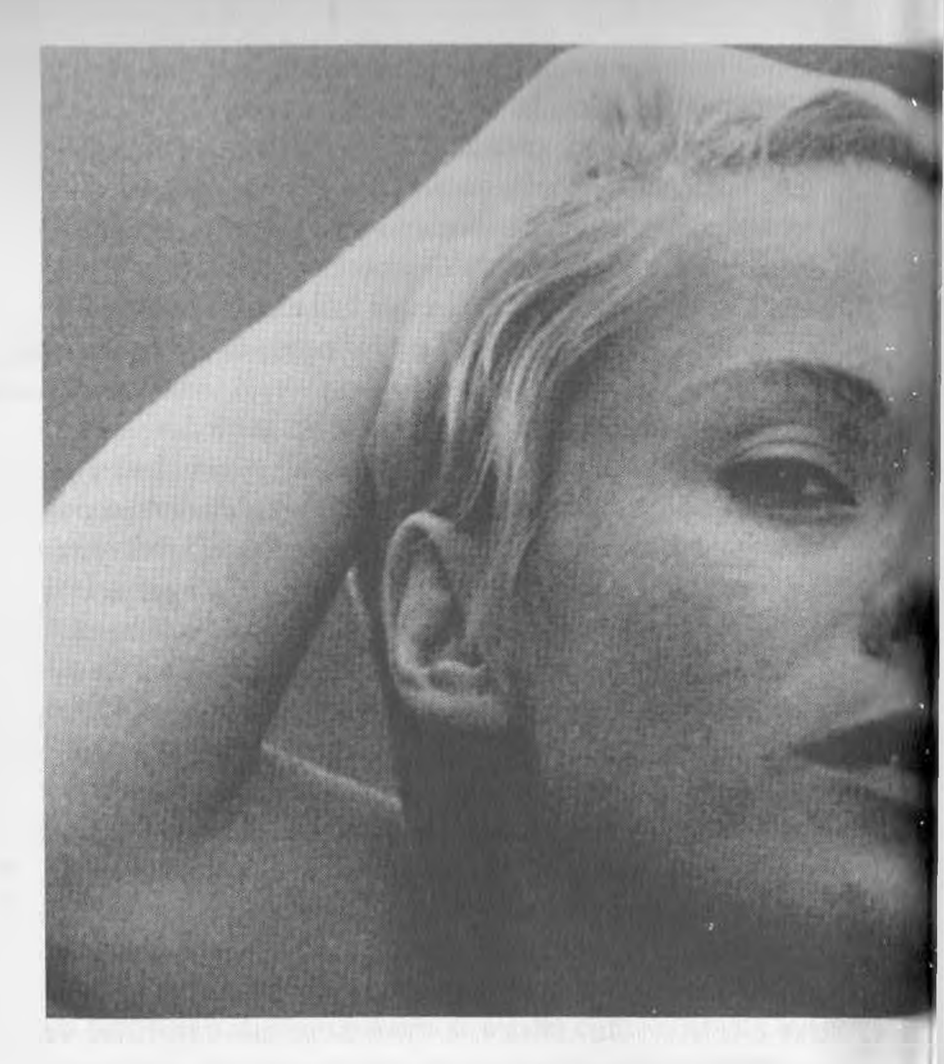
Según Lévinas, la alteridad del otro rompe la autonomía del yo, instaurando así una heteronomía radical: una dependencia con respecto a él a la que yo no puedo renunciar y contra la cual no puedo combatir. Además, el sujeto debe considerar al otro como una especie de maestro que me transmite una enseñanza a la vez que como un juez que evalúa mi conducta. Aquí se deja sentir la herencia del judaísmo en el pensamiento de Lévinas, la relación de subordinación del maestro intérprete del Talmud con respecto a su discípulo que escucha y aprende de él. En ese sentido, Lévinas escribe en *Totalidad e infinito*: «El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza». La trascendencia del rostro significa sobre todo que el otro no es un «tú», sino un «usted» al cual se debe respeto en virtud del dominio que ejerce sobre mí. La presentación del rostro como aparición del otro en sentido absoluto supone, por todo lo dicho con anterioridad, la no-violencia por excelencia en la medida en que, lejos de violentar la libertad de quien contempla el rostro, la conduce hacia la responsabilidad para con la suerte del prójimo. Es por eso que el rostro a través del cual el otro se presenta ante mí no ejerce, en esta aparición suya, violencia alguna sobre el sujeto y su identidad, al modo en que esto ocurre con las autoridades mundanas o sobrenaturales, sino que, como dice Lévinas, «sigue siendo terrestre». Esto significa que el rostro se sitúa en un plano de igualdad y al mismo nivel que la conciencia que lo percibe y recibe. Esa forma de comparecencia ante su receptor constituye, pues, la no-violencia por excelencia, dado que, lejos de comprometer o dañar la libertad de quien lo contempla, el rostro conduce a esa libertad en la medida

en que la obliga a devenir responsable con respecto al otro, guardián y cuidador del otro. En esta no-violencia es donde descansa el fundamento último y radical de la paz.

Asimismo, la forma de presentarse y de expresarse propia del rostro no supone la revelación de un universo interno anteriormente clausurado y desconocido al cual se añadiría ahora un nuevo espacio que colonizar. La interpelación del rostro supone una llamada que inserta al sujeto en un modo de ser donde se encuentran desactivadas todas las relaciones de posesión y aprehensión. El deseo de dominación es reemplazado aquí por la urgencia con la que el rostro del otro demanda y espera una respuesta por mi parte. Una respuesta que no es ya la propia de la reacción a un estímulo previo, porque no se trata aquí de una relación entre cosas, sino entre dos subjetividades o dos yoes particulares, de algo, en suma, que acontece siempre «entre nosotros». Y todo aquello que sucede «entre nosotros» concierne y afecta, en cierto modo, a todo el mundo, a la totalidad de los individuos. La irrupción del rostro supone ya, en cuanto tal, la justicia, introduce la humanidad en el ser, en el mundo. El rostro, en su desnuda apariencia, muestra la menesterosidad del otro en cuanto extranjero e indigente, de tal manera que este desvalimiento no se muestra ante la capacidad de poder del sujeto como una simple información, sino como expresión del rostro que señala hacia ese sujeto que capta la aparición del rostro ajeno.

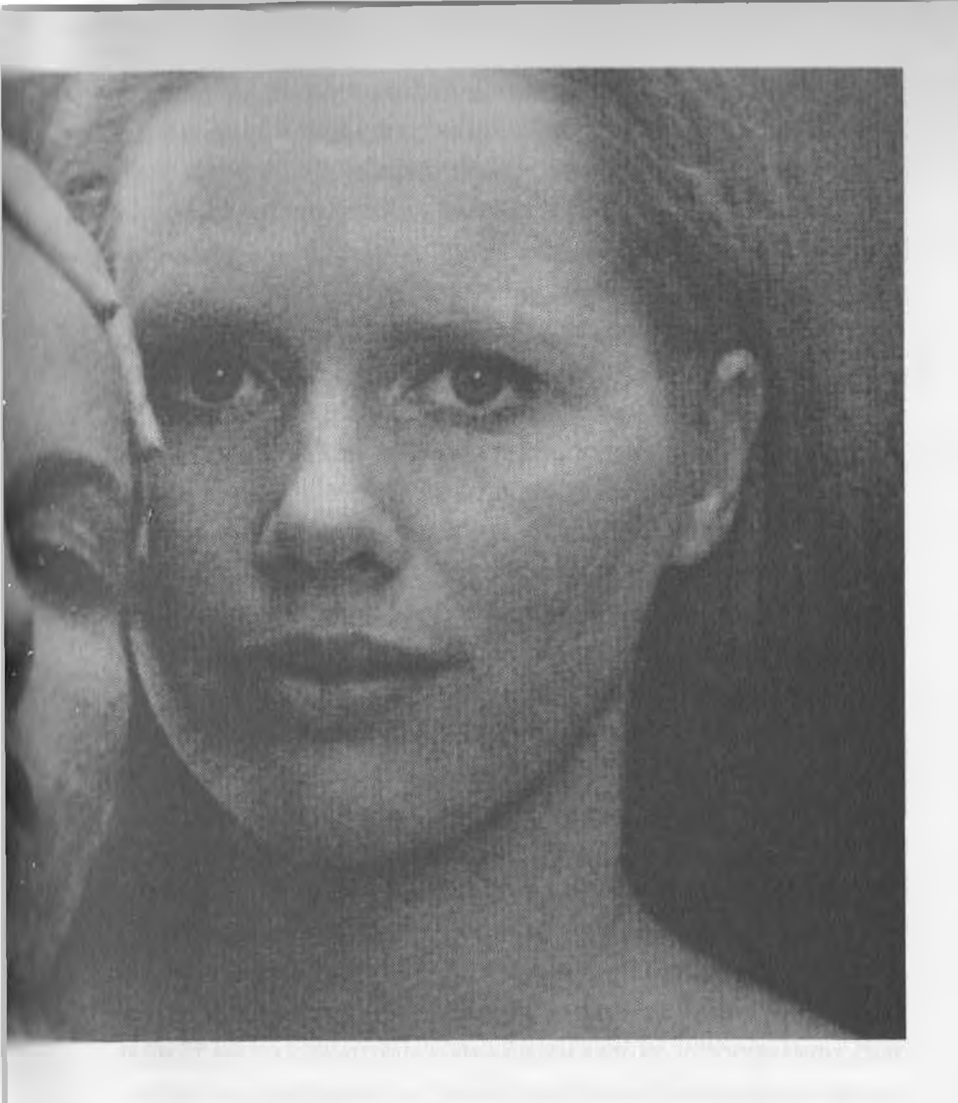
> El rostro se niega a la posesión, a mis poderes.
>
> *Totalidad e infinito*

El otro se muestra, pues, como un igual, pero con una igualdad que remite constantemente a una «tercera persona» que asiste tácitamente a la relación entre el sujeto y el rostro, y a la cual esta relación misma implica. Ese «tercero» incluido de manera larvada en el encuentro entre el yo y el



LA PERSONA, MÁSCARA DEL VERDADERO ROSTRO

El término «persona» designaba originalmente la máscara (*prósopon*) utilizada por los actores teatrales de la Antigüedad a la hora de adoptar personalidades diferentes a la propia durante su interpretación. En la filosofía contemporánea, se utiliza el término «personalismo» para designar aquellas corrientes de pensamiento que conciben al hombre como una realidad integral compuesta igualmente de cuerpo y espíritu, definida por su carácter libre y abierta a la relación



intersubjetiva y social en clave comunitaria. En el caso de Lévinas no puede hablarse propiamente de «personalismo», pero el énfasis situado en la significación ético-social del rostro, en su carácter «fantasmagórico» sin el cual, según declaración propia, «el resto de mis análisis perdería toda su fuerza», lo ubica acaso en la vecindad de esta corriente. Arriba, fotograma del filme *Persona*, de Ingmar Bergman (1966): una película, podría decirse, de rostros levinasianos.

rostro del otro es la totalidad de la humanidad misma. De este modo, la verdadera comunidad o sociedad humana no es aquella que tiene que ver con la común pertenencia a un mismo género (biológico o de cualquier otro tipo), sino la que se reconoce como parentesco original entre seres humanos que, sin embargo, permanecen separados entre sí conservando cada uno de ellos su propia y específica individualidad personal. La relación original de fraternidad entre los seres humanos no radica en su parecido común o en su pertenencia a una clase determinada, sino, una vez más, en la responsabilidad nacida de la contemplación de un rostro que a la vez me contempla, conminándome al fenómeno milagroso de la solidaridad para con el otro hombre.

Así pues, la concepción acerca de lo humano que se deriva de la percepción del rostro obliga ya al hecho de la fraternidad para con todos los hombres, a la vez que supone la noción de «género humano». No se trata, pues, de una idea de comunidad formada, al modo aristotélico, por la fusión de individualidades, familias o núcleos poblacionales, sino que presupone individualidades irreductibles al orden de un género común. Cada individualidad se relaciona en principio consigo misma, para descubrirse simultáneamente como miembro integrante de una comunidad unida por lazos fraternales. Solamente de esa forma, en esa simultaneidad de lo individual y lo fraternal, se responde de modo adecuado al modo en el que el rostro comparece ante el individuo y este es capaz de acogerlo correctamente. El aparecer del rostro que me implica en la relación de hermandad con los otros no se presenta ante mí en términos de presencia ominosa que induce al espanto o genera pavor en la medida en que parece venir a mí desde un lugar situado allende el mundo. La trascendencia del rostro no es, pues, una llamada a evadirse del mundo hacia un «más allá» trascendente ubicado en otra parte,

en otro lugar diferente al mundo. La trascendencia del rostro no es equiparable a una experiencia de orden místico o a un arrobamiento ocasional dado solamente en instantes puntuales. Se trata, más bien, de encontrar en el devenir de la propia existencia terrestre un tipo de relación con el prójimo que no remite a totalidad alguna, sea esta de origen divino o de carácter histórico. La clave radica en relacionarse con el otro sin que esta relación acabe insertada en alguna clase de totalidad impersonal y genérica (la comunidad de los fieles creyentes o la comunidad representada por la común pertenencia de un pueblo a una misma historia compartida). Esa integración en lo común y suprapersonal (por impersonal) constituiría, al decir de Lévinas, la genuina raíz de toda injusticia y de toda crueldad con respecto al otro hombre. El individuo que se abre a la exterioridad representada por la presencia del rostro de los otros, sin por ello fusionarse con ellos en una totalidad mayor que los supere a ambos, se sitúa por ello, en cierto modo, fuera de la historia y más allá de lo histórico.

> **El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro [...] rompe con el mundo que puede sernos común.**
>
> *Totalidad e infinito*

En definitiva, la experiencia del rostro se presenta como algo absoluto. El rostro no se agota en la mera imagen con la cual se presenta ante el observador. Su llamada a hacerse cargo de su indigencia y su petición tácita de justicia no se escucha simplemente contemplando su imagen, sino convirtiéndose en responsable del destino del otro. La contemplación del rostro del otro constituye un permanente recordatorio de mi obligación ética para con él, a la vez que un juicio que evalúa la calidad de mi conducta con respecto al desvalimiento del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero (es

decir, del «necesitado» en general). La diferencia entre yo y el otro no tiene que ver fundamentalmente con atributos distintos que yo pudiese poseer y de los que el otro careciese o a la inversa, o de rasgos de personalidad distintos en uno y otro caso que viniesen a cobrar significación en el encuentro cara a cara entre ambos. Esas diferencias tienen su verdadera raigambre en el propio hecho de la relación entre yo y los otros, es decir, en una tendencia predeterminada de algún modo en virtud de la cual se existe hacia el otro y para el otro partiendo de aquello que uno mismo es. Esta tendencia o disposición imposible de evitar es prioritaria con respecto a los integrantes que la protagonizan de manera concreta (yo y el otro). Aquí, en esta radical antelación y primacía de la orientación hacia los otros, reside lo esencial de la teoría levinasiana del rostro.

Así pues, la noción de rostro abre una dimensión situada más allá del poder de dominio e incluso de la iniciativa particular del sujeto. Recordando lo apuntado al respecto en el capítulo anterior, supone realmente la prelación o antelación del ente con respecto al ser, es decir, de lo concreto cristalizado en la relación entre individuos y seres particulares frente a lo impersonal y abstracto que la ontología convertía en objeto primordial del discurso. Además, la noción de rostro permite descubrir la única relación verdaderamente inmediata: la interpelación que el rostro dirige y el imperativo ético que tan silenciosa como rotundamente enuncia. Por ello, Lévinas afirma inequívocamente que «lo inmediato es el cara-a-cara». Esta situación de inmediatez en la relación entre el yo y el otro que evita caer en una fusión entre ambos en la cual queden englobados en una totalidad impersonal coincide, según Lévinas, con la situación apuntada por Descartes en relación a la llamada por él «idea de lo infinito». En efecto, se trataría del mismo tipo de relación que se estable-

ce entre el ego cartesiano sintetizado en el «yo pienso» y esa singular idea que ese yo pensante es incapaz de contener y asimilar: la idea de infinitud. De modo análogo, el rostro es imposible de asimilar por el sujeto que lo contempla, puesto que desborda su horizonte de percepción y sus facultades conceptuales. Es por esta razón, en virtud de este paralelismo, que se abordará seguidamente el peculiar tipo de relación existente entre el rostro y la idea de infinito.

Capítulo 3

LA IDEA DE INFINITO EN EL ROSTRO DEL OTRO

Lévinas retomó la noción presente en la idea cartesiana de infinito y la aplicó a la experiencia de la relación intersubjetiva, de la exposición al rostro del prójimo. La idea de infinito desborda la capacidad del continente en el cual se halla depositada y, de modo análogo, la infinitud presente en el rostro ajeno rebasa y satura la propia identidad del yo que lo contempla.

La publicación en 1961 de *Totalidad e infinito* marcó el inicio de la carrera universitaria de Lévinas. Su notoriedad pública, pues se había convertido ya en un pensador célebre y consolidado, propició en los años posteriores tanto su nombramiento como profesor en la Universidad de París-Nanterre en 1967 como el encuentro con destacadas personalidades del ámbito intelectual y social. Entre ellas cabe señalar al filósofo y antropólogo Paul Ricoeur (1913-2005), decano, a la sazón, de la mencionada universidad, quien invitó a Lévinas a trasladarse de Poitiers a París para formar parte de su recién creado equipo docente, y al cardenal Karol Wojtyla (futuro papa Juan Pablo II), quien hizo lo propio con Lévinas y Ricoeur en el marco de los coloquios de Castel Gandolfo en los cuales el pontífice reunía en torno a sí a un grupo de destacados pensadores con el fin de suscitar reflexiones de gran calado acerca del estado de cosas mundial. Con anterioridad, Lévinas había ya participado regularmente, desde 1969, en los llamados «coloquios Castelli», trasunto cristiano de los «coloquios de intelectuales judíos»

a los que Lévinas había asistido fielmente desde finales de los años cincuenta. Se trataba de ciclos de conferencias celebrados en la Universidad de Roma y organizados por el aristócrata y filósofo próximo a Pablo VI Enrico Castelli. Se trata, pues, de un período (1961-1974) en el cual el pensamiento levinasiano se expandió a lo largo y ancho del universo cultural europeo e internacional, y en el que el filósofo pudo cosechar los frutos de sus ideas acerca de la alteridad, el rostro y el infinito expuestas en su obra capital. Una idea, la de infinito, heredada de la tradición cartesiana y a la cual imprimió un sorprendente sesgo, así como una renovada significación.

LA IDEA DE INFINITO EN DESCARTES

Tras el examen de la noción de «rostro», esencial en el pensamiento de Lévinas, es necesario adentrarse en la consideración de un concepto estrechamente ligado a ella: la idea de infinito presente en la mente humana. Lévinas invoca a este respecto el precedente representado por Descartes, pero situándolo en las coordenadas de su propio pensamiento e interpretándolo, por tanto, a su particular manera. Con posterioridad a la eliminación provisional del mundo objetivo, el cuerpo propio y las verdades matemáticas que había resultado de la aplicación radical de la duda metódica, Descartes procede a examinar aquel único elemento que había logrado permanecer firmemente en pie tras el empleo de tal procedimiento, a saber: la certeza indudable de la existencia de la propia mente arrojada por el descubrimiento del célebre *cogito ergo sum* («pienso luego existo»). Al considerar los «contenidos» propios de la recién descubierta mente cuya existencia «ni siquiera el más radical de los escépticos

podría comprometer», Descartes procede a realizar una clasificación de las ideas presentes en tal mente, dividiéndolas en tres grupos o categorías: ideas adventicias (aquellas que proceden de las percepciones llevadas a cabo por los sentidos; la idea de «hombre», de «pez» o de «azul»), ideas facticias (aquellas que surgen como resultado de la fusión de varias ideas adventicias operada por la imaginación: la idea de «sirena» o de «centauro») e ideas innatas (las cuales no se adquieren o construyen, sino que se encuentran presentes en la mente desde el instante del nacimiento). Entre estas últimas, Descartes encuentra una idea sumamente particular y dotada de especificidad: la idea de infinito.

Todo el mundo sabe intuitivamente lo que significa el término «infinito» y a qué tipo de elemento se refiere. Se trata de algo que carece de límites, ya sea espacial o temporalmente: algo que no conoce fin ni limitación, sino que se expande de forma ilimitada. El problema radica en que esta idea no puede ser adventicia, puesto que nuestros sentidos jamás perciben algo infinito, ni tampoco facticia, puesto que la suma de múltiples elementos finitos da siempre como resultado algo finito de mayores dimensiones, pero nunca un infinito. Debe tratarse, pues, necesariamente, de una idea innata. Pero, en ese caso, ¿cómo es posible que una mente finita como es la mente humana pueda albergar en su seno una idea como la de infinito? En principio esto debería resultar imposible, dado que se trataría a todas luces de un contenido que rebasa y excede el «tamaño» o la «capacidad» del elemento que lo contiene. Y, sin embargo, es incontestable el hecho de que la mente humana incluye esta idea que no debería encontrarse en condiciones de albergar, puesto que manifiestamente la supera. La solución o explicación urdida por Descartes pasa por postular que la idea de infinito, como idea innata que es, ha debido ser

colocada en la mente por el creador de esta a modo de huella o vestigio de su obra, es decir, como una suerte de «marca de autor» que permita identificar al responsable de su factura. Ese responsable ha de ser, a su vez, él mismo infinito, dado que alguien que es capaz de crear y manejar instancias infinitas debe necesariamente ser infinito él mismo. El único ser que responde a estas características es, con toda evidencia, aquel al que llamamos «Dios». A partir de la presencia de la idea de infinito Descartes infiere, por tanto, la existencia de Dios, pues de lo contrario no resultaría posible la propia existencia de semejante idea en el alma humana.

EL INFINITO Y EL ROSTRO

Lévinas retoma la argumentación cartesiana, pero en este caso no con la pretensión de demostrar la existencia del ser divino ni de justificar nuevamente la de todo aquello que fue suprimido en el *cogito*, sino con la intención de vincular la idea de un contenido que desborda su continente a esa experiencia en la que el rostro del otro es captado como algo que desborda y excede mi propia condición de sujeto. Cuando el individuo encara el rostro ajeno, se expone en cierto modo a algo que no puede contener, dominar ni asimilar, a algo que compromete radicalmente su propia identidad como sujeto constituido, libre e independiente. El rostro del otro actúa al modo de un indigente cuya miseria me compromete e implica, pero a la vez hace las veces de un maestro que me enseña. Exponerse al rostro del otro en el cual se manifiesta el desbordamiento propio de la idea de infinito es, según Lévinas, «ser enseñado», ser instruido por algo o alguien radicalmente diferente de uno mismo. La idea

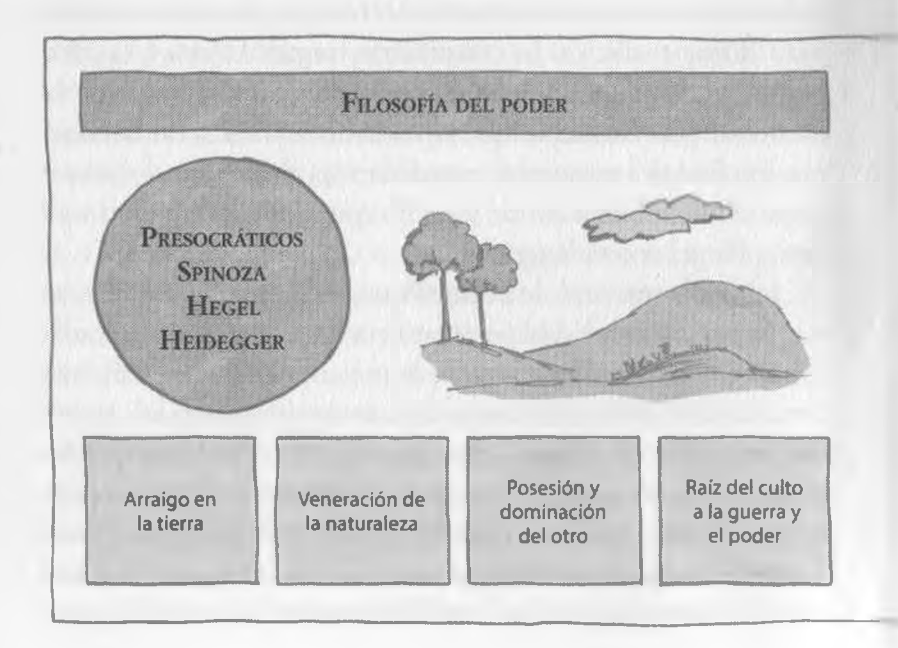
de infinito implica simultáneamente compromiso y enseñanza: velar por el otro y dejarse instruir por él.

A la hora de introducir la idea de infinito y su relación con el rostro Lévinas comienza distinguiendo dos tradiciones en el seno de la cultura occidental. Una de ellas, ejemplificada por los presocráticos, Hegel o Heidegger, privilegia los elementos impersonales y neutros (el ser, la totalidad, la naturaleza o el Estado) por encima de la atención al otro, de la relación concreta e intersubjetiva entre individuos particulares. Esta tradición que desemboca en la veneración a la tierra, el suelo natal y el paisaje, propia de pueblos constructores y cultivadores, es la que se encuentra en la raíz del culto a la riqueza, la fuerza, la guerra, la dominación y la crueldad. Frente a ella, Lévinas reivindica los derechos de otra tradición paralela, si bien acaso minoritaria: aquella que atiende prioritariamente al cuidado por el otro hombre y que privilegia las relaciones éticas sobre las categorías metafísicas extrañas a lo individual. Un ejemplo destacado de esta última tradición lo constituiría, según Lévinas, la idea platónica del Bien situado más allá del ser, «más allá de la esencia». Una intuición que sitúa la noción ética de bondad por encima del concepto metafísico u ontológico de «ser», justamente a la inversa de aquello que postulan pensadores como Hegel o Heidegger.

La idea cartesiana de infinito que se ha expuesto someramente con anterioridad pertenecería igualmente a esta tradición «alternativa». La clave de la reelaboración que Lévinas lleva a cabo sobre tal idea se deja resumir en la frase «pensando la idea de infinito el yo piensa de entrada más de lo que piensa». Esto significa que, a través de la idea de infinito, el sujeto se relaciona con algo que le sobrepasa absolutamente. Lo infinito constituye una relación en la cual el yo se relaciona con algo radical y absolutamente otro: con la pura

ÉTICA Y PODER: DOS TRADICIONES FILOSÓFICAS ENFRENTADAS

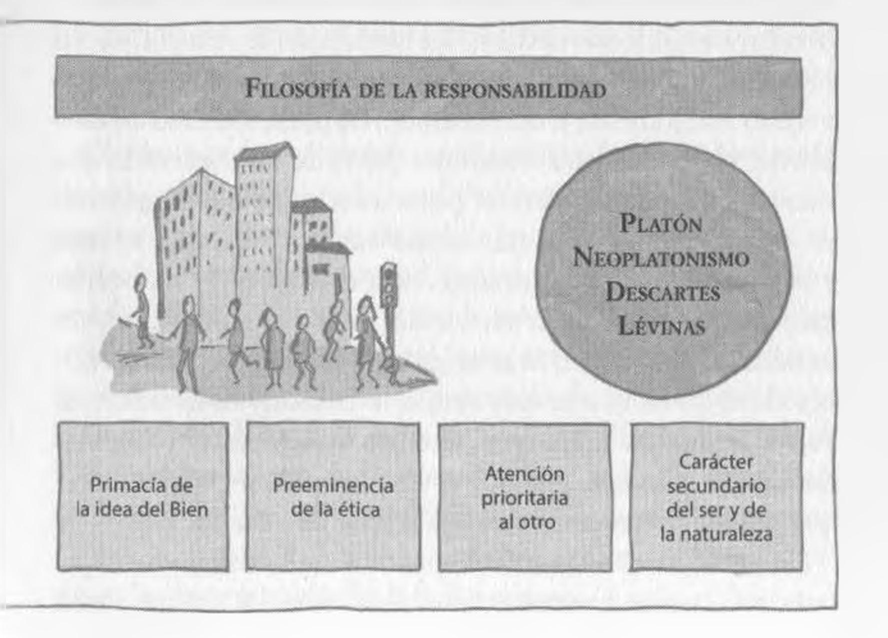
Desde la óptica de Lévinas, la metafísica occidental se define en virtud de un «egoísmo» característico. En este contexto, el término «egoísmo» hace referencia a un modo de existencia apegado al espacio natural, propio de pueblos sedentarios que cultivan la tierra y edifican moradas que los ligan al paisaje físico. De este modo, la tradición filosófica —Heidegger incluido— contempla la relación con el otro como algo que acaece «en el destino de los pueblos poseedores y edificadores de la tierra». El otro se convierte en mi propiedad en la medida en que el modo fundamental de relacionarme con él es el de la posesión. Es así como, en Heidegger, al igual que sucedía en los presocráticos, la ontología deviene ontología de la naturaleza, de los vastos paisajes impersonales. Cuando la ontología es considerada como «filosofía primera» se revela como filosofía de la injusticia que al privilegiar lo anónimo e impersonal sobre lo individual y sobre la alteridad, desemboca inevitablemente en la dominación y la tiranía. Factores que Lévinas liga al arraigo en el suelo natal



y a la obediencia de los esclavos. Colocar al ser anónimo por encima de los seres concretos significa conceder preeminencia a la libertad sobre la justicia, soslayar las obligaciones éticas con respecto al otro.

Una tradición paralela

A esta corriente hegemónica del pensamiento occidental Lévinas opone otra tradición, de raigambre socrática, en la cual nada enseñan los árboles (la naturaleza), sino «los hombres que viven juntos en la ciudad». Una tradición que, a través de la idea platónica de bien situada «más allá del ser», «de la esencia» y del Uno neoplatónico, llega hasta la idea cartesiana de infinito que, excediendo los límites de la conciencia que la alberga, apunta así hacia lo otro. Esta es la tradición reivindicada por Lévinas a partir de una particular reinterpretación del espíritu del judaísmo y que el pensador lituano invoca al declarar, apuntando a Heidegger, que «el Talmud tiene el mismo derecho a la cita que los fragmentos de los presocráticos».



alteridad distinta de él mismo. Como consecuencia de esto, la idea de infinito es la única que conoce o permite aprender algo que se ignora, y por tanto Lévinas la define como «la experiencia en el único sentido radical de este término», es decir, como la experiencia por excelencia. Si «tener experiencia» significa en general «relación con lo exterior a mí mismo», entonces la experiencia suministrada por la idea de lo infinito constituye el supremo volumen de experiencia en la medida en que pone al sujeto en relación con un «otro» que no se deja reducir a lo conocido por mí ni a mi propia identidad, sino que supera todo lo susceptible de ser asimilado y contenido.

Pero ¿en qué contexto concreto —al margen de la filosofía de Descartes— tiene lugar la experiencia singular aportada por la idea de infinito? La respuesta que Lévinas ofrece a este interrogante es inequívoca: la verdadera experiencia de lo infinito se mantiene a través de los vínculos concretos con el prójimo, se identifica con las relaciones sociales que los individuos establecen entre sí. La esencia de la relación social radica en encarar y abordar a un ser absolutamente externo y ajeno inicialmente a uno mismo. Así pues, ese acto de desbordar el pensamiento finito por parte de un contenido que este no es capaz de asimilar pone a ese mismo pensamiento en conexión con algo que rebasa sus poderes, que excede y supera todas sus facultades. Esta situación de desbordamiento que tiene lugar en virtud de la idea de infinito es aquella que acaece en la acogida del rostro del otro. Al recibir el modo en el que este rostro le encara y hace frente, el sujeto individual entra en el circuito de aquello que Lévinas llama «socialidad», y es justamente en esa socialidad en la que se efectúa verdaderamente la idea de infinito.

La relación con un rostro que es absolutamente extraño para mí, que se presenta como algo «absolutamente otro»

que el yo no puede abarcar ni englobar, hace que ese rostro se me manifieste como infinito. Es en este sentido en el que el otro y la idea de infinito coinciden: yo no puedo realmente aprehender, asimilar ni incluir a ninguno de los dos. Se trataría, pues, de una relación con lo totalmente otro, con la alteridad absoluta, pero de una relación exenta de violencia alguna, de una relación, en este sentido, presidida por la paz. La resistencia que el otro opone a mis tentativas de aprehensión y dominio no resulta en modo alguno violenta, sino que asume un cariz «positivo» y no beligerante. Se trata de una resistencia ética en la cual el sujeto no es constreñido ni limitado por el otro, sino en la que se limita a responder a la expresión del otro incardinada en la silenciosa llamada procedente de la desnudez de su rostro. Esta es la primera manifestación o revelación del otro que habrá de determinar y condicionar el resto de las relaciones que, a partir de entonces, puedan ser mantenidas con respecto a él.

La experiencia, la idea de infinito, se tiene en la relación con el prójimo. La idea de infinito es la relación social.

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger

El otro puede, asimismo, oponerse a mí con una potencia situada más allá de toda medida merced a la frontalidad y apertura absolutas que reviste la mirada que me dirige, o, como lo expresa el propio Lévinas en *Totalidad e infinito*, «por el descubrimiento total y la total desnudez de sus ojos sin defensa». Aquí tiene lugar la experiencia de una resistencia que se revela como una resistencia de carácter ético que compromete la propia estructura de mi libertad personal. Esa resistencia ética que pone en tela de juicio todos mis poderes y mi propia capacidad de «poder» algo en general es precisamente la instancia que abre la dimensión de lo infinito, es la presencia del infinito mismo.

Al hacerlo, suspende simultáneamente el dominio del yo sumergido en su propia identidad y lo expone con total indefensión a la experiencia del infinito del rostro cuya manifestación «es toda ella lenguaje». El otro captado a través de la idea de infinito no se manifiesta simplemente como una libertad ajena a la mía propia que me instruye acerca de la justicia y la injusticia: su mirada debe llegar a mí desde una dimensión no «real» sino, en cierto modo, «ideal», la dimensión abierta por la idea de infinito. La justicia genuina y correcta comienza por la consideración del otro. El primer rasgo de la conciencia verdaderamente ética es la conciencia de la superioridad y prioridad del otro con respecto a mí mismo y a mis propios intereses. Esa relación ética fundamental no se basa en una previa relación de conocimiento, puesto que únicamente el desbordamiento ocasionado por la idea de infinito que la mente no puede contener desbarata todas las relaciones de conocimiento que el yo mantiene habitualmente con los objetos. Por ello, es la única que merece con toda legitimidad el nombre de «experiencia», de relación radical con algo externo a mí, con algo radicalmente «otro». En este sentido, dice Lévinas, la experiencia del otro dada en la idea de infinito es «más cognitiva» que el propio conocimiento, dado que todo lo conocido y objetivo ha de participar en ella.

EL INFINITO Y LA ÉTICA

A pesar de todo lo anterior (o precisamente por ello), Lévinas difiere de Descartes en un punto fundamental. Desde la perspectiva asumida por el pensador lituano-francés, la idea de infinito no puede ser simplemente —como lo era para Descartes— un mero objeto de contemplación intelectual.

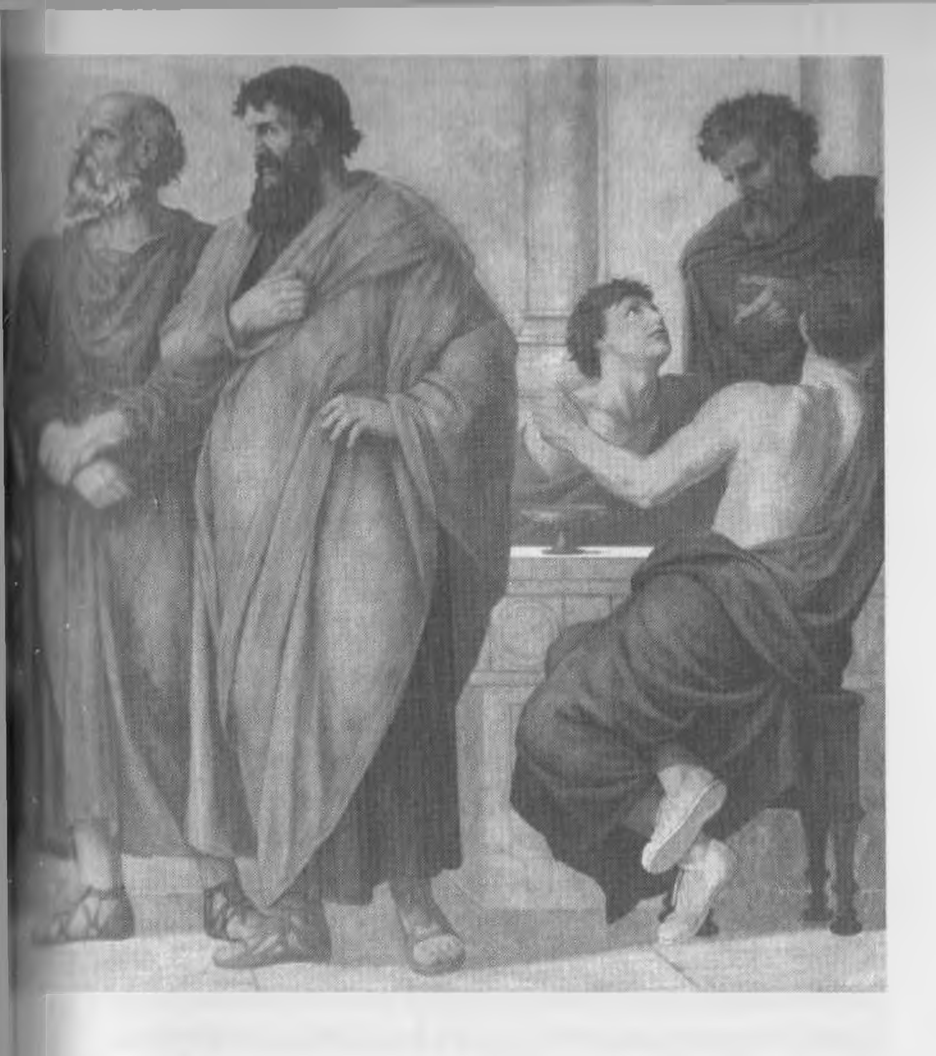
La idea de infinito es, como ya se apuntó, algo en virtud de lo cual tiene lugar un pensamiento que «piensa más de lo que piensa», es decir, que no se amolda ni se circunscribe a la medida ni a los límites marcados por el pensamiento que lo piensa. Si esto es así, entonces, al decir de Lévinas, la idea de infinito es también y fundamentalmente «deseo»: «el deseo mide la infinitud del infinito». El deseo de lo infinito no remite a la emotividad complaciente de la relación amorosa, sino a la severidad rigurosa ligada a las exigencias éticas. Un deseo perpetuamente insatisfecho que reconoce ante todo la alteridad del otro. Además, a la hora de medir lo injusto o justo de las propias acciones es necesario medirlas y parangonarlas con la idea de infinito, es decir, con la idea de lo perfecto. Como ya indicaba Descartes, hay que contar con la idea de «perfección» ligada a la de infinito cuando de lo que se trata es de hacerse consciente de las propias imperfecciones, esto es, de los propios fallos éticos que dan lugar a la injusticia. En este sentido, la idea de infinito actúa como un paradigma o modelo general (regulativo) que me permite saber en cada momento a qué distancia me encuentro de la «perfección» moral. Una perfección que, evidentemente, jamás es susceptible de ser lograda en su totalidad, pero a la cual la consideración de la idea de lo infinito y perfecto contribuye decisivamente a acercar.

Es así también como la idea de infinito enseña e instruye al modo de un maestro. En este caso el maestro no es, como sucedía en Sócrates y Platón, uno mismo en el platónico «silencioso diálogo del alma consigo misma», sino el otro. El otro, el ser exterior a mí, es quien verdaderamente me instruye —a través del infinito que se manifiesta en su rostro y que me desborda— acerca de mis propias capacidades éticas. No se da aquí, por tanto, mayéutica ni «reminiscencia» alguna que traiga a la conciencia aquello que ya se sabía



UN DIÁLOGO «ANTISOCRÁTICO»

La idea de infinito es también enseñanza. A través de la infinitud presente en la experiencia del rostro ajeno el sujeto es instruido en un aprendizaje. Sin embargo, si en Lévinas es posible hablar de «diálogo» entre el yo y el otro, se tratará en todo caso de un diálogo «antisocrático», en el cual no se trata de hacer aflorar aquello que ya se encontraba tácitamente en posesión del sujeto, sino de exponerlo a una alteridad procedente de algo radicalmente exterior a sí mismo. El lenguaje, instrumento privilegiado del diálogo, lejos



de ser una herramienta para desvelar nociones innatas (al modo socrático), deviene en Lévinas cauce o torrente que arrastra al sujeto fuera y más allá de sí mismo. Sócrates (arriba, de pie, en el centro de la imagen, en *Sócrates y sus discípulos* —1883-1888— de Gustav Adolph Spangenberg), en cuanto maestro de la mayéutica, es también el maestro de la identidad, el que realmente nada enseña porque nada sabe: todo lo susceptible de ser sabido ya se encuentra en el otro con anterioridad a su supuesta «enseñanza».

desde siempre, aquello que simplemente se «aprende» de nuevo al recordarlo, sino un acto de aprendizaje que nos muestra lo absolutamente desconocido, lo radicalmente exterior, aquello que no puedo evocar a voluntad mediante el ejercicio de la memoria. La memoria es una facultad puramente interna, mientras que la experiencia por excelencia de lo infinito tiene que ver solo con la pura exterioridad a mí. El único y verdadero maestro no es mi propia alma sino el rostro del otro en su irreductible infinitud. Así es como la idea de infinito pone en cuestión la propia espontaneidad de la vida despreocupada que disfruta de sí misma en el simple gozo de vivir, colocándola bajo una responsabilidad hacia los otros que le llega desde el exterior y la compromete radicalmente.

La vida ética, responsable hacia los demás, comporta por tanto una heteronomía que no permite la despreocupación autónoma con respecto al destino del otro hombre. La experiencia ética presente en la idea de infinito supone, pues, el vínculo con algo que no se deriva nunca de una idea a priori, sino que rebasa totalmente todo lo dado a priori. Experiencia, por tanto, radicalmente dada a posteriori, radicalmente «empírica» que permite hablar con toda justicia de «infinitud». El rostro del otro que porta la infinitud ya se encontraba ahí antes de intentar percibirlo como un objeto, antes de mi percepción y de que yo pueda reconocerlo como un rostro. Por eso la experiencia de su infinitud es siempre experiencia radical: totalmente dada a posteriori y por tanto no dominable e imprevisible. El rostro constituye, pues, una experiencia pura situada al margen de toda reflexión y totalmente independiente de los conceptos en los que de ordinario cristaliza tal reflexión.

Todo lo anterior significa que el rostro y su infinitud deberían convertirse en principio y comienzo mismo de toda

filosofía si esta es en general definida como aquel tipo de saber que se sitúa «más acá» de todas las presuntas certezas y seguridades con una actitud crítica que persigue los principios últimos de las cosas.

EL INFINITO Y LA RELIGIÓN

Según Lévinas, la idea de infinito, a pesar de sus filiaciones matemáticas, conserva aún un nítido y estrecho vínculo con el pensamiento de carácter religioso. Este vínculo se expresa en forma de múltiples prescripciones de carácter ético-moral dirigidas a los seres humanos por parte de un Dios trascendente al mundo que, sin embargo, interviene en él a través de la formulación de tales mandatos. De este modo, lo infinito, en su dimensión de revelación y en su vertiente de enigma, llegaría a convertirse en objeto de reflexión a través del fenómeno religioso. Sin embargo, ya se ha observado anteriormente que la experiencia de la idea de infinito y su manifestación en el rostro del otro no constituyen un fenómeno de conocimiento o «epistemológico», sino una revelación de naturaleza ética.

Al margen de la referencia a la existencia de Dios que Descartes extraía de la constatación misma de la idea de infinito en nosotros, lo cierto, al decir levinasiano, es que el hecho de que lo infinito se restrinja a los límites marcados por un ser finito como el ser humano indica el sentido auténtico en el que cabe comprender la existencia de un ser divino. La presencia de la idea de infinito en el pensamiento finito del hombre habla acerca de Dios de un modo mucho más elocuente que el discurso teológico tradicional, que trata de fijar la existencia de Dios concibiéndolo como un tipo de «objeto» investido, eso sí, de caracteres y atributos supremamente

eminentes. De este modo, este descenso de lo infinito a los límites marcados por la finitud habla asimismo, de modo tácito, simultáneamente acerca de la humildad de lo divino y de su suprema altura.

> La idea de lo infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro.
>
> *Totalidad e infinito*

El carácter singular y excepcional de la idea de infinito tiene otra consecuencia inmediata en este contexto: prepara al pensamiento para abrirse a un tipo de relación diferente a la establecida tradicionalmente por un sujeto que conoce y se representa un objeto determinado. Esta excepción al modo de conocimiento «sujeto-objeto» implica, según el parecer de Lévinas, nada menos que el hecho de que el propio pensamiento humano se configura como pensamiento teológico. Ahora es cuando el hombre puede convertirse verdaderamente en alguien capaz de concebir un discurso acerca de lo divino, un *logos* referido al *theós*: una auténtica «teo-logía». Se trataría, no obstante, de una palabra racional referida a Dios diferente de todo discurso en el cual se verificase la definición tradicional de la verdad como «adecuación entre el pensamiento y la cosa», entre la mente que piensa y habla y el objeto acerca del que lo hace. La idea de lo infinito constituye así un caso singular y una excepción a la concepción tradicional de lo que significa pensar algo. La idea de infinito coincide, pues, según Lévinas, con la propia idea de Dios. En su advenimiento a nosotros tiene lugar el acontecimiento excepcional de que el ser finito que es el hombre se encuentre tocado y afectado por lo infinito. A través de la idea de infinito, por tanto, el ser humano es puesto en contacto con aquello que le sobrepasa infinitamente, con el ser divino mismo: con Dios.

Este contacto entre lo finito y lo infinito no adquiere, sin embargo, el cariz de algo que resulte comprendido o captado mediante un concepto, sino que es un modo en que lo segundo ejerce influencia sobre lo primero de una manera no reversible y presidida por una radical pasividad por parte del ser finito que la experimenta. Así, la idea de Dios se identifica con la intensidad con la que la idea de infinito afecta al pensamiento finito, es un modo irreductible de afectar lo infinito a lo finito en la cual lo primero lleva siempre la iniciativa. La idea de infinito hace estallar la interioridad subjetiva y la individualidad en la cual el «pienso luego existo» cartesiano había aprisionado al pensamiento, para abrirlo a «un pensamiento que hace más que pensar» al pensar más de lo que puede realmente pensar. Eso que el pensamiento hace ahora de más es precisamente ocuparse del otro, insertarse en la maravilla sorprendente de la socialidad, del cuidado por el otro hombre. Aquí resultan identificados la trascendencia (la superación de la atención autónoma hacia el propio yo) y el bien, es decir, el acto de hacer justicia al otro ocupándose de su necesidad y de su miseria.

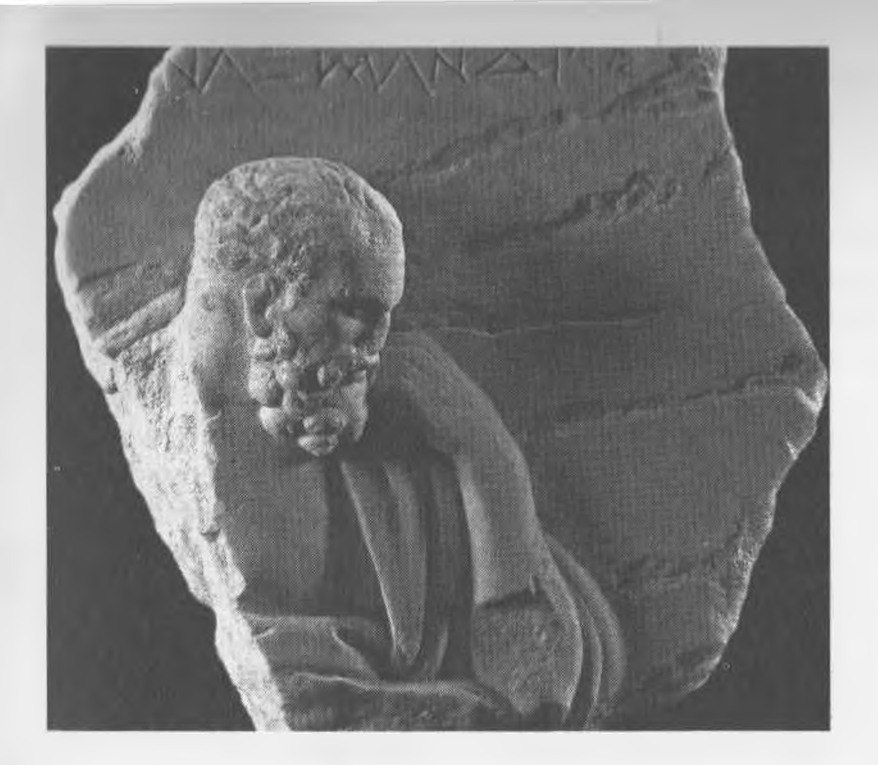
En este contexto, Lévinas redefine el sentido de la fenomenología heredada de Husserl al postular que practicar la fenomenología significa ahora también y fundamentalmente prestar atención a las relaciones concretas que se establecen, de modo intersubjetivo, entre los sujetos humanos partiendo de elementos en principio tan abstractos como la idea de infinito. Si es necesario hacer esto, ello se debe a que las cosas funcionan exactamente a la inversa: todo dato abstracto plasmado lingüísticamente proviene realmente de las relaciones interhumanas y las presupone de manera implícita. ¿Cómo, en caso contrario, sería posible establecer enunciados y proposiciones sobre entidades abstractas dejando aparte la relación verbal entre seres humanos crista-

lizada en el lenguaje? La relación intersubjetiva se muestra, pues, como aquello que es necesario pensar como horizonte último de todo sentido y de toda significación.

Es por todo ello que la idea de infinito no debe ser concebida como una especie de consuelo que se le da a un ser finito como el hombre, o como una suerte de remedio al desamparo que ese ser finito experimenta en su soledad o en su abandono desvalido en el mundo. Considerarla así significaría rechazar que la relación con el otro se encuentre en el origen de toda nuestra vida psíquica y ética e implicaría también una visión negativa de la afectividad hacia los otros, de los vínculos éticos y emotivos que mantenemos con los demás. Frente a ello, la idea de infinito en nosotros significa que el no mostrarse indiferente o ajeno a la miseria y el dolor del otro no exige que previamente el otro se me muestre como algo próximo, cercano o familiar, sino que es algo que ocurre a pesar de serme radicalmente exterior, extraño y extranjero.

EL INFINITO Y LA TOTALIDAD

En el contexto de la obra de Lévinas, los términos «totalidad» e «infinito» aparecen como absolutamente antagónicos, de ahí la contraposición presente en el título de su libro principal: *Totalidad e infinito*. El término «totalidad» remite aquí al objetivo que ha buscado siempre la metafísica occidental: reducir lo múltiple a la unidad, pensar que todo lo diferente y diverso pertenece en realidad a lo mismo y forma parte de un mismo todo que lo engloba e incluye sin que haya nada que quede fuera de ese todo. Eso es lo que sucede en el caso de la *phýsis* de los presocráticos, en la cual todo lo aparentemente diferente se encuentra compuesto del mis-



¿UN NUEVO «PENSAMIENTO FUERTE»?

Si realmente, como indica el filósofo Jacques Derrida (1930-2004), el de Lévinas puede ser considerado «el pensamiento más revolucionario de la actualidad», ello se debe al modo en que pone radicalmente en cuestión las líneas maestras que tradicionalmente han servido de guía al pensamiento occidental desde sus orígenes griegos en cuestiones tan espinosas como la idea de totalidad e infinito, alejándolas de desembocar en un «pensamiento débil» de corte nihilista, al modo «posmoderno». Un empeño, el de Lévinas, de índole transversal que conecta, en el hilo del tiempo, con la preocupación ya expresada más de dos milenios y medio atrás por filósofos como Anaximandro de Mileto (h. 611-h. 547 a.C.; arriba, en un fragmento de un bajorrelieve de mármol del siglo I), discípulo y continuador de Tales, que fue uno de los primeros en situar el origen de todo lo existente en un principio al que llamó *ápeiron*: lo infinito, lo indefinido o ilimitado.

mo elemento, sea este «agua», «aire» o cualquier otro. También Parménides reduce toda la aparente multiplicidad de los elementos existentes en el mundo al ser-uno esférico y compacto fuera del cual no existe nada. Lo mismo sucede en el caso de la sustancia infinita que Spinoza identifica con Dios o en el de la totalidad hegeliana presidida por el principio según el cual «lo verdadero es el todo» y no los elementos individuales que lo configuran. Asimismo, el «ser» que asume la posición central en la ontología de Heidegger se muestra también como un elemento genérico, impersonal y omniabarcante que se sitúa al margen y de espaldas a los seres concretos y particulares que existen verdaderamente. Habría también que situar estas encarnaciones «metafísicas» de la totalidad al lado de formas de totalidad sociales y políticas tales como «el Estado», «la patria», «la nación» o «el pueblo».

> **No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro.**
>
> *Totalidad e infinito*

En oposición a esta tendencia tradicional a privilegiar el todo sobre las partes, lo general sobre lo particular, Lévinas presenta la idea de infinito como una especie de «burbuja» o «cuña» en el seno de la totalidad que hace que la solidez de esta se resquebraje y agriete. En último término, la idea de infinito, al desbordar con su dimensión ilimitada incluso a la mente finita que la porta sin poder verdaderamente contenerla, hace estallar todas las totalidades metafísicas y las sustituye por el privilegio concedido ahora a lo individual y singular. A la totalidad que todo lo abarca, engulle y contiene, le sucede, pues, la relación singular del «cara a cara» en la cual los individuos particulares se relacionan unos con otros. A la identidad propia de aquello que es siempre lo mismo y forma parte del mismo todo, se le opone, gracias a la idea de infinito, la alteridad de los otros.

No sucede ya que yo y los otros seamos iguales porque pertenezcamos a la misma totalidad, sino que somos radicalmente distintos y por ello nos encontramos en disposición de establecer relaciones éticas entre nosotros. Con ello queda eliminado el prestigio atribuido por la tradición filosófica a la totalidad y a lo idéntico. Ahora la totalidad aparece —contra Hegel— como lo radicalmente no verdadero: la verdad no se encuentra ya en ninguna de las formas de totalidad anteriormente mencionadas, sino en la responsabilidad ética que los seres humanos individuales mantienen unos con otros al margen de cualquier tipo de «todo» impersonal y supraindividual. La obra de Lévinas posterior a *Totalidad e infinito* se dedicó a examinar con una singular carga de radicalidad los términos en los cuales cabe describir esa responsabilidad ética hacia los demás que emerge de la consideración del rostro ajeno y de la idea de infinito que se encuentra estrechamente vinculada a ella.

CAPÍTULO 4

LA RESPONSABILIDAD ÉTICA HACIA EL OTRO

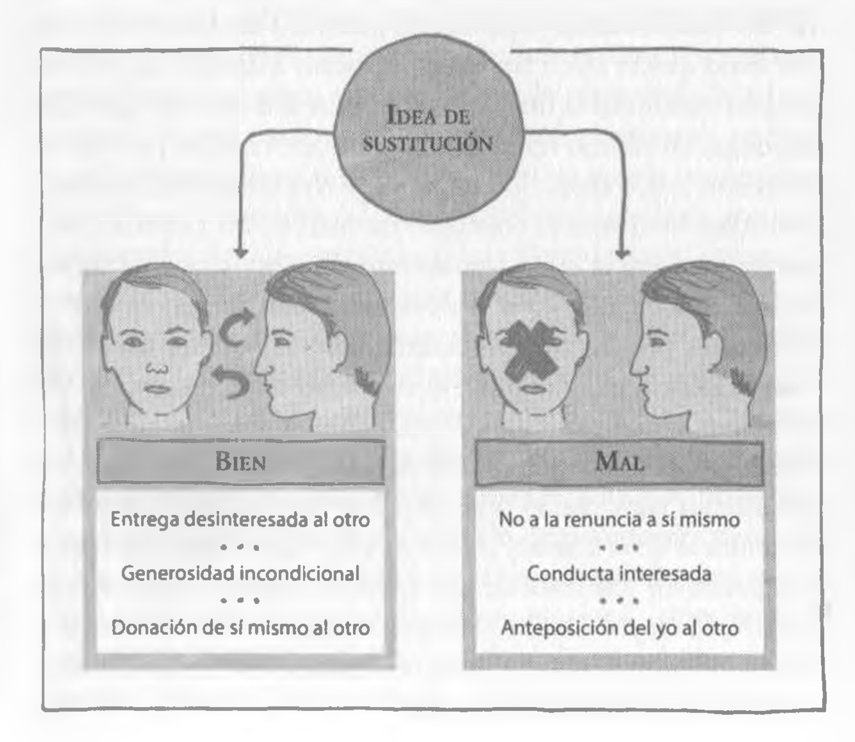
Hacerse responsable de los otros significa, para Lévinas, dejar de existir fundamentalmente para uno mismo y pasar a «ser-para-el-otro», es decir, anteponer los intereses de los otros a los propios: a los deseos y la voluntad propios. Esta responsabilidad absoluta hacia los demás se inscribe en el marco de un tiempo inmemorial que jamás fue realmente presente.

En 1972, Lévinas publicó una de sus obras más destacadas: *Humanismo del otro hombre*, en la que incidió en temáticas ya abordadas en *Totalidad e infinito* pero contempladas ahora desde un nuevo enfoque. En 1974, ya en su nueva condición de profesor en la Universidad de la Sorbona, Lévinas publicó la que es comúnmente considerada como su segunda obra capital, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, la cual representa en muchos aspectos una respuesta a las objeciones que, en referencia al lenguaje aún demasiado «ontológico» de *Totalidad e infinito*, había formulado el filósofo Jacques Derrida en su extenso artículo «Violencia y metafísica», publicado en 1964. En este libro, de escritura tan compleja y singular como su propio título, Lévinas llevó hasta sus últimas consecuencias sus propuestas relativas al rostro y a la relación intersubjetiva, y reiteró la crítica al yo autosuficiente y libre que operaba con plena autonomía en el contexto del pensamiento moderno. Frente a él, Lévinas reclama los derechos de un modo radical de heteronomía (la dependencia ética con respecto a

los demás) que redefine lo que significa ser individuo y sujeto en general. Ahora el yo pierde su papel activo y dominante para convertirse en un elemento totalmente pasivo, es decir, totalmente expuesto a la influencia externa procedente de los otros. De este modo, Lévinas destrona al yo moderno de su posición hegemónica y privilegiada para dejarlo expuesto y sin defensa ante aquello que él llama «una pasividad más pasiva que toda pasividad». Esto quiere decir que a partir de ahora el sujeto no depende ya exclusivamente de sí mismo, sin tener que rendir cuentas ante nadie, sino que se encuentra atravesado de un extremo a otro por una obligación ética hacia el prójimo de carácter irrenunciable, la cual lo compromete obligándolo a hacerse responsable del otro lo quiera o no. Lévinas se refiere a esta responsabilidad para con los demás que compromete radicalmente al sujeto mediante la noción clave de «sustitución».

«Sustitución» alude en este contexto al derrumbamiento definitivo del sujeto soberano moderno y su reemplazo por un tipo diferente de subjetividad abierta ya al compromiso con el otro. Se trataría de ponerse radicalmente en el lugar del otro sustituyéndolo, es decir, haciéndose cargo de su miseria y su necesidad, de su carácter mortal y de su sufrimiento como si se tratase de los propios e incluso anteponiéndolos a los propios. De este modo, al culto del propio ego le sucede ahora una subjetividad totalmente impregnada de carácter ético que se orienta fundamentalmente hacia el exterior: hacia la alteridad del otro hombre. En este sentido, la sustitución supone una suerte de sacrificio casi sagrado. El sujeto, antaño soberano y dominante, renuncia en cierto modo a todos sus privilegios para entregarse totalmente al servicio de los otros. Y esto lo hace de forma absolutamente desinteresada, es decir, sin esperar ninguna contrapartida a

cambio, sin que esa entrega y ese sacrificio tengan que ser correspondidos en algún momento. Esa entrega le corresponde solamente al sujeto, al yo, a cada uno, pero ese yo que se depone y se entrega no puede esperar reciprocidad alguna ni intercambio mutuo de ningún tipo con aquel a quien se entrega. En caso de que semejante «sacrificio» de sí mismo quede sin recompensa o sin compensación, esa «falta» le corresponderá exclusivamente al otro, pero realmente no debe concernir a quien toma la iniciativa de sacrificarse a sí mismo a favor de los intereses de los otros. No importa, por tanto, la reacción que estos muestren para con mi entrega generosa: si se trata verdaderamente de generosidad desinteresada, esa posibilidad no ha de importarme lo más mínimo. Se trata, pues, de una entrega absolutamente gratuita y carente de interés mediante la cual jamás se puede



La idea de «sustitución» constituye probablemente el culmen de la teoría ética de Lévinas. Se trata en realidad de una tesis acerca del auténtico significado de la idea misma de «bien» tal como ha sido teorizada por el pensamiento filosófico desde Platón.

pretender extraer beneficio alguno para sí mismo y que por ello tampoco comporta nunca ganancia alguna.

La idea de «sustitución» consiste fundamentalmente en esta entrega necesaria y totalmente desinteresada, una idea que permite redefinir el significado de los dos términos éticos esenciales: «bien» y «mal». Contemplado desde esta perspectiva, el bien consiste, pues, en secundar esa entrega desinteresada al otro que no espera nunca nada a cambio y que se da como generosidad incondicional. El mal, por su parte, no puede sino consistir en resistirse a practicar tal renuncia abnegada al propio yo a favor de la dedicación absoluta al otro, o bien en llevar a cabo la donación de sí mismo esperando secretamente obtener alguna contrapartida recíproca por parte del otro que beneficie de algún modo mis propios intereses. Sustituir al otro se identifica, por tanto, con la bondad moral: ser desinteresado equivale en general a ser bueno a secas. Ser malo quiere decir no estar dispuesto a dar sin recibir, no aceptar renunciar a uno mismo a favor del otro sin que ello suponga, en último término, un negocio rentable para mí o, al menos, una transacción en la que yo no tenga que lamentar pérdidas. Mediante el concepto de sustitución Lévinas plantea una exigencia ética sumamente rigurosa y que va incluso más allá en cuanto a radicalidad y contundencia que la formulada por la ética procedimental y del deber kantiana. Una exigencia que, además, el sujeto no está en condiciones de obviar o pasar por alto. Pero, llegados a este punto, cabe interrogarse acerca del origen último de esta responsabilidad tan intensa para con el otro que conduce incluso al sujeto a la renuncia de sí mismo. ¿Cuándo ha tenido lugar semejante compromiso? ¿Se trata de una decisión voluntariamente asumida? ¿Y, en ese caso, resultaría posible decidir renunciar a ella? Lévinas responde a estas cuestiones decisivas mediante su teoría del pasado inmemorial.

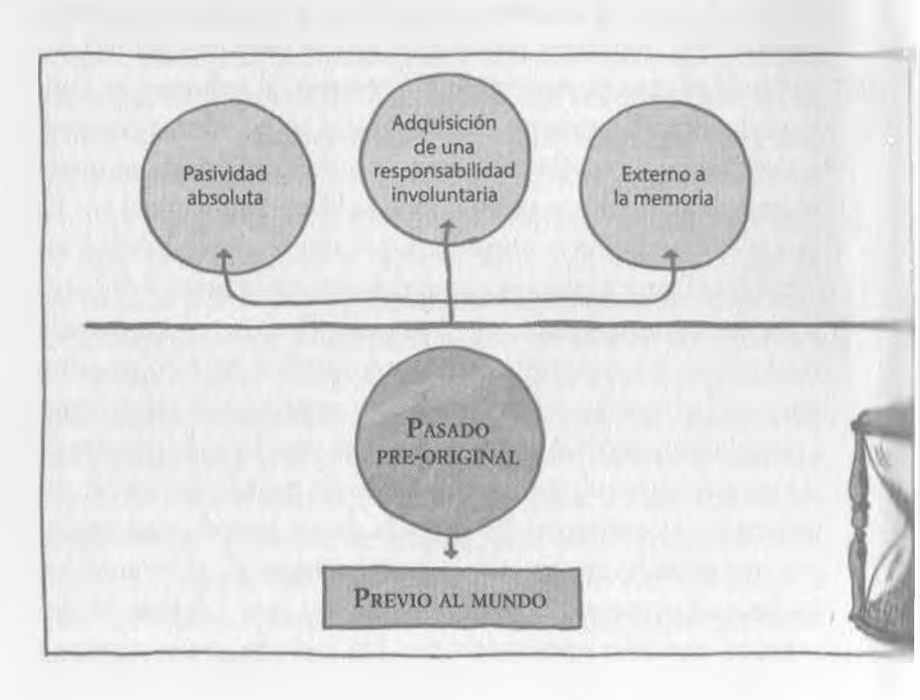
EL TIEMPO INMEMORIAL

La filosofía tradicional privilegiaba, junto con la totalidad, el presente entre todas las dimensiones temporales. Esto se debía a que es justamente el presente (no el pasado ni el futuro) el tiempo en el que el sujeto tiene delante «aquí y ahora» (sobre todo «ahora») los objetos sobre los que puede extender su mano para ejercer su dominio sobre ellos. Es ahora, en el presente, cuando yo puedo actuar sobre las cosas y sobre los individuos concretos para ejercer influencia sobre ellos, para disfrutarlos o para beneficiarme de ellos. Lo situado en el futuro aún no permite hacer esto, mientras que lo ubicado en el pasado ya no brinda tampoco semejante posibilidad. Así pues, en caso de que la responsabilidad ética hacia el otro perteneciese al presente, al «ahora», se convertiría inmediatamente en algo que el yo puede representar y dominar, y con ello tal responsabilidad quedaría anulada al depender del libre arbitrio y de la libre decisión del yo. Es por ello que Lévinas considera que esa responsabilidad radical que llama a hacerse cargo del dolor y la finitud del otro ha tenido que acontecer en el pasado. Pero no en un pasado cualquiera, en un simple momento anterior del tiempo, sino en aquel al que se refiere mediante expresiones tales como «pasado inmemorial», «pasado que nunca ha sido presente» o «pasado anárquico» (en el sentido de pasado sin *arché*: sin principio o comienzo). Se trataría de un pasado casi «mítico» no situado en ningún instante temporal, sino anterior incluso al principio del tiempo: de ahí que Lévinas lo denomine también «pre-original». Un pasado, pues, siempre

> En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente.
>
> *De otro modo que ser, o más alla de la esencia*

¿UN TIEMPO ANTERIOR AL TIEMPO?

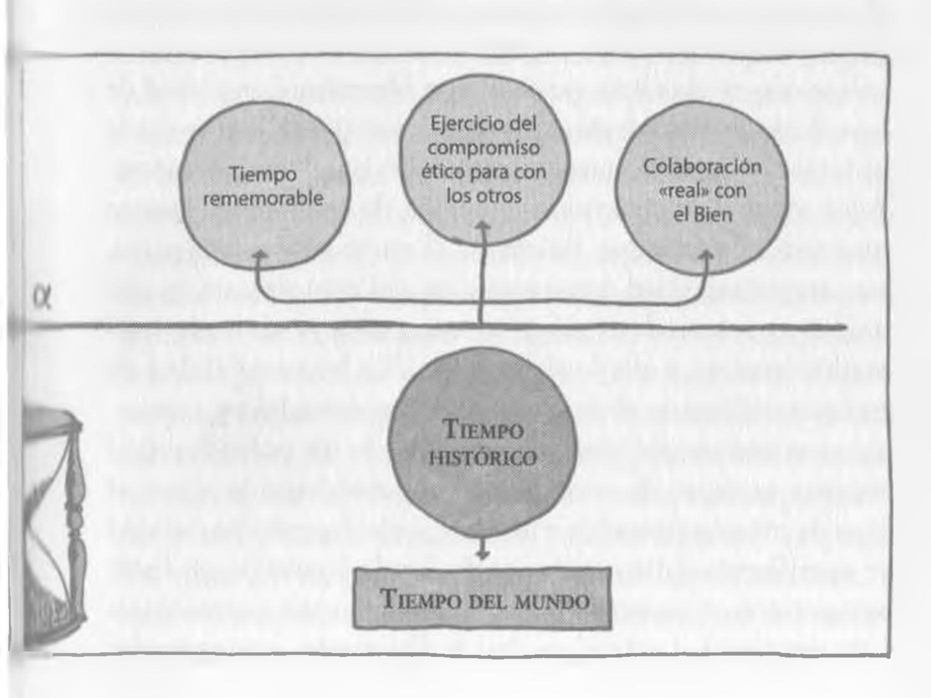
En la experiencia del «hay» prácticamente no existía la percepción del tiempo como tal o tenía lugar una forma muy particular de temporalidad. Es solamente a partir de la irrupción de la hipóstasis, de la aparición de existentes particulares y concretos, cuando comienza a darse la vivencia real del tiempo. Sin embargo, en su pensamiento maduro, Lévinas reconoce la presencia de un tiempo igualmente previo al tiempo pretérito susceptible de ser rememorado y al tiempo histórico del cual hablan las crónicas historiográficas y los vestigios del pasado. ¿Resulta necesario, pues, considerar que Lévinas postula realmente la existencia efectiva de un momento temporal anterior al tiempo que conocemos y recordamos? ¿Un tiempo originario que transcurre incluso con anterioridad a la propia existencia del mundo y que tan vivamente recuerda al «tiempo inmemorial» apuntado por Friedrich Schelling (1775-1854) en su fragmento inconcluso *Las edades del mundo*? Más bien se trata de un modo imaginativo y simbólico de enfatizar el hecho de que los deberes de cada cual hacia su prójimo no



constituyen un hecho contingente (que pudiera darse o no), sino una obligación que forma parte de la propia estructura y naturaleza del individuo humano en cuanto tal. En tanto que somos seres humanos, la responsabilidad hacia el rostro del otro se halla ya inscrita en el trasfondo más profundo de nuestro modo de ser. Como si esa responsabilidad nos hubiese sido conferida en el marco de un instante externo al tiempo y ajeno al mundo en cuyo interior tal tiempo transcurre de ordinario.

Más acá de la historia

La alianza de orden ético que cada uno contrae con respecto a los demás no admite ser registrada ni rastreada por investigación histórica alguna. Ha de tratarse de un acontecimiento exterior a la memoria histórica en la medida en que hay que concebirlo paradójicamente como un suceso que jamás ha tenido realmente lugar (en el tiempo) para que resulte posible el compromiso constante con el otro (a lo largo del tiempo).



más antiguo que cualquier momento pretérito que pudiera fijarse ideal o históricamente, un tiempo no accesible a la memoria y que no puede ser recordado porque realmente no tiene lugar en ningún momento del tiempo históricamente transcurrido.

> **El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato.**
>
> *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*

Esto significa que el yo siempre camina por detrás de ese tiempo inmemorial y que por ello ha de contemplarlo con culpabilidad y con conciencia de haber contraído en algún momento una deuda que no está seguro de hallarse en condiciones de pagar. Y ello porque, en ese tiempo pre-original, a pesar de que la memoria no pueda rescatar tal momento, el sujeto individual ha adquirido un compromiso sin tener clara conciencia de ello. Un compromiso ético con la menesterosidad del otro que —y este es un aspecto clave— no es voluntario en absoluto: no se asume libremente en virtud de una decisión consciente, sino que se adquiere con o sin la libre anuencia o el consentimiento de aquel que lo asume. Aquí cobra todo su sentido la noción de «pasividad» que se mencionó al comienzo. En efecto, el sujeto adopta esta carga, esta responsabilidad como guardián del otro sin que en ello medie su voluntad, es decir, se encuentra ya abocado irremediablemente a ella lo desee o no. No hay posibilidad de rechazo o disenso: el yo está pasivamente rendido y expuesto a esa responsabilidad impuesta desde un pasado que ni siquiera es capaz de rememorar, un pasado que lo aboca al bien de manera necesaria e irrenunciable. La responsabilidad se manifiesta aquí en términos de deuda contraída ya desde siempre con el rostro de los otros cuya miseria me interpela con anterioridad a que yo decida libremente corresponder

o no a ella y a la que no puedo renunciar. Aquí el yo carga sobre sí con una deuda o una falta que él no ha contraído ni cometido, pero que le conciernen y comprometen como responsable. En caso de que la responsabilidad ética para con el otro hubiese sido adquirida en un momento determinado del tiempo, en un instante susceptible de ser recordado, y de forma consciente y voluntaria, entonces podría ser revertida en otro momento posterior del tiempo cuando el sujeto decidiese libremente hacerlo. Pero si, al contrario, ese compromiso ha tenido lugar de algún modo en un pasado inmemorial previo al propio tiempo y sin que el sujeto implicado lo haya aceptado libremente, entonces no es susceptible de ser rescindido o derogado.

Se trata, pues, en cierta manera, de un «contrato» que el sujeto no ha firmado pero que tampoco puede cancelar ni invalidar. Sucede aquí, en cierto modo, algo análogo a lo que ocurre en el caso del propio nacimiento. Este siempre ha tenido lugar en el contexto de un cierto pasado pre-original que yo no puedo recordar, pero que provoca que me encuentre irremediablemente existiendo en el mundo sin que yo haya tenido nada que ver conscientemente con ello, sin que yo lo haya decidido libremente. A diferencia de lo que ocurre en este símil, en el caso de la responsabilidad adquirida en el marco del tiempo inmemorial el sujeto ni siquiera se encuentra en condiciones de renunciar a este compromiso una vez que constata su adquisición. Lo sucedido en el tiempo inmemorial compromete durante la totalidad de la vida del individuo. El bien recluta al sujeto para su causa de manera involuntaria y heterónoma, sin contar con su parecer y sin que el afectado pueda decir palabra alguna al respecto. Yo, diría Lévinas, soy «rehén» del otro desde siempre, el bien reclama mi colaboración desde el comienzo del tiempo e incluso con anterioridad a él: yo no elijo este destino, él se

impone con una absoluta pasividad y receptividad por mi parte. De ahí que, como indica Lévinas, nadie sea bueno de manera voluntaria, sino que la deuda original contraída en el seno del pasado inmemorial constituye el núcleo de toda la vida ética del individuo. Esa deuda original que nunca resulta posible saldar en su totalidad conmina al sujeto a colaborar en la empresa del bien, de la justicia hacia el otro, aun a su pesar.

EL *CONATUS* Y EL LUGAR EN EL MUNDO

Si, como hemos visto, el yo (no solamente el sujeto moderno) es, al menos inicialmente, ególatra y egoísta por naturaleza, su principal interés, como sujeto interesado que es, debe radicar en su autoconservación. Según Lévinas, el interés principal del yo autónomo y libre radica en este *conatus essendi* («conato de perduración»): un término utilizado por Spinoza para indicar el impulso de todo ser existente a perseverar indefinidamente en su ser, es decir, a seguir existiendo en el tiempo de forma ilimitada. Pero, por supuesto, este es un impulso que guía a todo individuo vivo y existente y que, por tanto, entra inevitablemente en conflicto con el deseo de vivir de todos los demás. De este modo, la vida humana se convierte en un combate mortal por la supervivencia entre *conatus* contrapuestos y beligerantes, esto es, entre la voluntad de seguir existiendo de todos los sujetos existentes. Este impulso dirigido a imponer el propio egoísmo de la supervivencia sobre el resto de los egoísmos que también buscan permanecer en el ser conduce directamente a la guerra, a la «lucha de todos contra todos» teorizada por Hobbes. La guerra no sería, desde este punto de vista, más que la expresión del egoísmo fundamental y primordial de todo sujeto:

el de permanecer en la vida y en el mundo durante el mayor lapso de tiempo posible.

Frente a ello, Lévinas, recordando el significado del compromiso adquirido en el tiempo pre-original o inmemorial, gusta de citar una frase de Pascal: «Este es mi lugar al sol. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra». Esto significa que mi derecho a existir no es original o «natural», sino que el lugar que yo ocupo orgullosamente en el mundo y en el cual me afirmo supone ya estar ocupando el sitio hipotéticamente reservado a otro. Secundar el impulso del *conatus* implica, por tanto, usurpar el lugar que correspondería a otro y al cual el otro siempre tiene más derecho que yo. Pero la presencia del otro, de su rostro y del infinito que expresa, neutraliza el poder del *conatus*, destruye los supuestos derechos del yo que aspira a existir a toda costa ocupando el lugar del otro o suprimiendo al otro con intención de ocupar su lugar. La aparición del otro supone, pues, la sustitución del egoísmo implícito en el deseo de existir indefinidamente por el desinterés hacia uno mismo y la propia vida, por la generosidad incondicional para con los otros.

SER-PARA-EL-OTRO

Todo lo anteriormente dicho desemboca en una nueva idea de lo que significa realmente la subjetividad, es decir, ser un «yo» o un «sujeto». La tradición filosófica ha privilegiado siempre el modo en el que el yo se relaciona consigo mismo (lo que suele llamarse el «para sí») al margen de su referencia a todo lo demás. El sujeto comenzaría por él mismo y posteriormente establecería relación con otros sujetos, con otros yoes. Lévinas, por el contrario, invierte

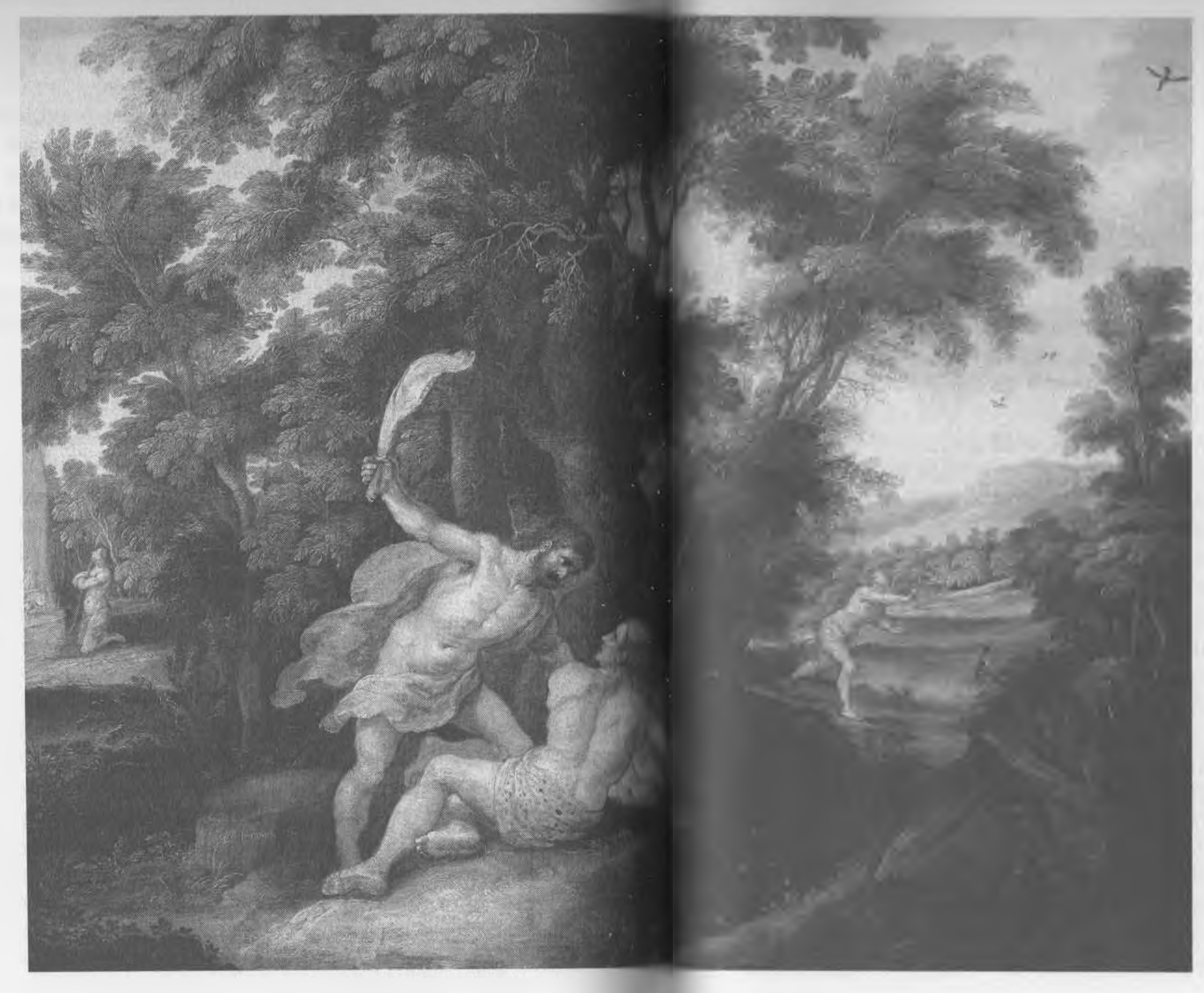
ese orden de prioridad. El yo se constituiría con posterioridad y gracias a la relación intersubjetiva que establece con otros, porque es merced a esa relación que el yo individual se convierte verdaderamente en un sujeto ético. La conciencia de uno mismo como sujeto autónomo presupone, pues, la previa experiencia de la heteronomía de la apertura a los otros y no existe sino por ella. Así pues, el yo, el sujeto, no es concebido ya en términos de un elemento que existe prioritariamente para sí mismo, sino —siguiendo la expresión de Lévinas— como un «ser-para-el otro», esto es, como alguien a quien la suerte que haya de correr el otro le importa más que la propia. En este sentido, Lévinas declara gráficamente: «El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos».

Lévinas llega a hablar a este respecto de «obsesión» por el otro, en el sentido de desapego total para con el cuidado de uno mismo y de atención permanente a los otros, vuelta de espaldas al propio yo. El yo, indica asimismo Lévinas, ha de contemplarse siempre como el «rehén» del otro, como algo permanentemente entregado y ofrecido a los otros casi al modo en el que se brinda un presente, un regalo. En el punto opuesto a la actitud de Caín quien, ante la interpelación de Dios acerca del paradero de Abel se limita a replicar «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?», el sujeto levinasiano se revela como guardián de todos los hombres, de todos los otros. Esta actitud solamente es posible cuando se presupone que el yo no solo cuida de sí mismo, sino que la voz de la responsabilidad se oye ya en la propia «prehistoria del yo» (en el tiempo inmemorial): mi hermano siempre me concierne y me ha concernido desde siempre. Caín muestra aquí el característico desinterés y la típica indiferencia propios del yo que se ocupa prioritariamente de sí mismo antes de ocuparse del otro, del prójimo con el que siempre se mantiene una relación

de fraternidad. En abierta oposición frente a esa actitud ególatra, Lévinas considera que el individuo particular es siempre responsable de todo cuanto tenga que ver con lo que les ocurre a los demás. El yo es responsable del sufrimiento y de la menesterosidad del otro, de su finitud y de su hipotética muerte, no solo de aquellas acciones que él mismo lleve a cabo en virtud de su libre decisión. Yo soy responsable, ciertamente, de lo que hago y de lo que decido hacer, pero también —y antes que de eso— debo responsabilizarme de lo que le pueda suceder al otro, puesto que esa responsabilidad ha sido contraída en un tiempo inmemorial anterior al presente en el que yo tomo libremente mis decisiones.

> El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente otro.
>
> *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*

En consecuencia, el sujeto ha de responsabilizarse de acontecimientos que no tienen directamente que ver con lo que él haga o deje de hacer, pero que sin embargo le conciernen y le implican porque le incumbe todo cuanto tenga que ver con los otros. Es como si yo tuviese un vínculo con el otro antes incluso de conocerle, una relación establecida en un pasado inmemorial. «Nada humano es ajeno a mí», podría decirse, radicalizando al máximo el sentido de esta célebre sentencia latina. Lévinas entiende, pues, la libertad desde la responsabilidad, y no al revés. Antes de ser libre y actuar libremente, el yo es ya responsable de los males y cuitas que puedan afectar a su prójimo y responde de ellos ante el rostro del otro como se responde ante un juez. El rostro me juzga y me solicita responsabilidad hacia él y su suerte, y yo he de responder adecuadamente a esa demanda antes que a los deseos formulados por mi propia voluntad libre. Lévinas cita a este respecto y con frecuencia



El mito bíblico de Caín y Abel (en la imagen, en un óleo de Frans Franken II el Joven) ilustra el modo en que los hermanos ejemplifican las posibles formas de relación fraternal entre la totalidad del género humano. Desde la perspectiva adoptada por Lévinas, la noción de «responsabilidad» (hacia el otro) aparece como una suerte de estructura o «forma a priori» kantiana. Una «categoría» ética previa a la experiencia concreta del prójimo en la que el sujeto se halla implicado desde un «instante» anterior al propio devenir del tiempo.

la frase de Dostoievski según la cual «cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos, y yo más que los demás». Yo soy responsable de la totalidad de mi prójimo con independencia del cariz moral que ese prójimo pueda poseer, puesto que también soy responsable del mentiroso, del ladrón o del asesino; no en tanto que tales, sino en tanto que también son «otros» para mí.

Esa responsabilidad universal y radical hacia los otros desemboca finalmente en un acto por el cual el sujeto carga sobre sus espaldas —voluntaria o involuntariamente— con el peso de todos los males del mundo. El sujeto ético levinasiano asume así la ardua tarea de sostener el gravamen representado por todo el mal y todo el dolor que asolan el mundo humano. Para Lévinas, «sufrir por el otro no es paciencia absoluta a no ser que este *por el otro* sea ya *para el otro*». No se trata, por tanto, de «abordar al otro» o de considerar cuál es el mejor modo de hacerlo, porque de entrada ya se es «de golpe no indiferente al otro». Incluso cuando se adopta una postura de indiferencia con respecto a los demás ya se está obligado a adoptarla, puesto que uno nunca se encuentra realmente solo. El otro cuenta siempre para mí, sus avatares siempre me conciernen y me implican: es imposible abstraerse totalmente de la referencia permanente a los otros. Esta referencia a la alteridad del otro se traduce «materialmente» en el hecho de que el otro debe importarme también —y quizá ante todo— en su indigencia y miseria puramente materiales, puramente «físicas». Lévinas evoca al respecto el mandato bíblico que prescribe «dar de comer al hambriento», «dar de beber al sediento», «vestir al desnudo» o acoger al carente de hogar. Se trataría, pues, de que esas necesidades básicas y materiales que en principio pueden parecer pedestres y simples desde la perspectiva de la exigencia ética, cobran

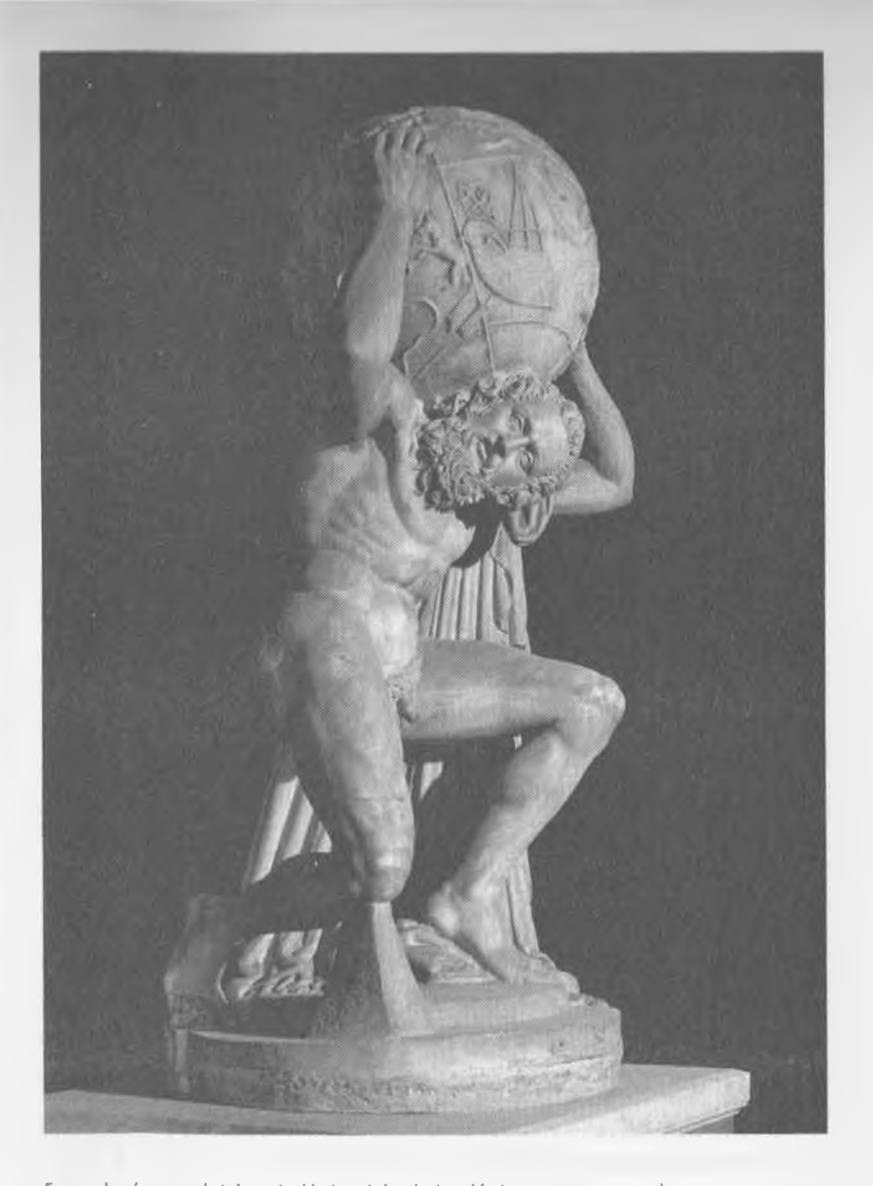
ahora un significado capital, son investidas de un estatus elevado. Cuidar de las necesidades materiales del otro se convierte aquí en un acto que determina mi propia identidad como sujeto ético. Cuando se es indiferente ante el hambre o la desnudez del otro, dice Lévinas, se rechaza en cierto modo al propio Dios, puesto que lo divino solamente se manifiesta a través de la exigencia ética presente en el rostro del otro, especialmente en el del necesitado, en el de «la viuda, el huérfano y el extranjero». «La verdadera fraternidad es la fraternidad por el hecho de que el otro me concierne, y es en tanto que extranjero como es mi hermano», declara Lévinas.

Yo tengo, por tanto, una irremediable responsabilidad adquirida hacia la posibilidad de que el prójimo pueda comer, beber o vestirse: una cuestión que en este contexto adopta un carácter prácticamente «sagrado». Es aquí donde Lévinas, llevando a sus últimas consecuencias su pensamiento de la responsabilidad, apunta la posibilidad de sustituir la palabra «ética» (de origen griego) por el término «santidad» (cargado de connotaciones religiosas ligadas particularmente al judaísmo). Tal «santidad» consistiría en asumir una responsabilidad hacia el otro que alcanza incluso a hacerse responsable por la muerte del otro. Se trata de no dejar al otro solo ante su propia muerte, no abandonarlo a ella aunque yo no me encuentre en disposición de evitarla. La prohibición de matar no se referiría solamente al hecho de proscribir el asesinato «real» del otro, sino también a acompañarlo y no desentenderse de él con respecto a su muerte. Según Lévinas, de hecho, no solo soy responsable de la muerte del otro, sino que el hecho de ser afectado por la muerte de los otros constituye el suceso fundamental y esencial que tiene o puede tener lugar en el marco de la subjetividad humana. La raíz misma de toda posible afectividad que el sujeto pueda

experimentar se encuentra en el otro. El otro es el origen último de todas las emociones y sentimientos que el hombre es capaz de experimentar.

Pero, ¿esta noción de responsabilidad radical que llega a hacerse responsable ante la vida y muerte del otro, es asumible por un sujeto finito y determinado como el hombre individual? ¿No se trata de un ideal ético de santidad excesivamente elevado y que impediría la propia vida individual del sujeto que lo adopta? Lévinas responde que el ideal de santidad, es decir, el hecho de preocuparse por cualquier otro antes que por uno mismo, de considerar que la existencia del prójimo es más relevante que la propia, hay que entenderlo en un sentido utópico. Esto quiere decir que es un ideal que domina y regula nuestro modo de ser como una especie de referente ideal al que aspiramos y al cual debemos tratar de acercarnos en la mayor medida posible. Ese ideal sería la justificación de nuestro anhelo de justicia y de la relevancia que de ordinario concedemos a tal término y a lo que significa. Antes de cuidar de mí mismo y de mis propios deseos y necesidades he de haber dado ya —según la propia expresión de Lévinas— un «rodeo» previo a través de la justicia, esto es, a través del cuidado y la solicitud para con los intereses del otro hombre. La propia idea del bien, el «ser bueno» o la bondad ético-moral, consiste fundamentalmente en ese exceso de relieve y consideración del otro sobre la importancia que yo me concedo a mí mismo. Ser realmente humano reside en la posibilidad de desarrollar esa conducta desinteresada que Lévinas identifica con la santidad.

En ese sentido, según Lévinas, no hay diferencia alguna entre la ética y la metafísica: ambas son lo mismo. El rasgo que define en general a lo humano radica, de hecho, en esa santidad que no es posible observar en ningún otro de los



En analogía con el titán mitológico Atlas (etimológicamente, «portador» o «soportador»), el sujeto ético levinasiano carga sobre sus hombros con el peso de la responsabilidad por todos los otros, en un gesto dramático perfectamente expresado por el *Atlas Farnesio* (arriba), una copia romana del siglo II d.C. en mármol de una escultura helenística. Conocidos o desconocidos, cercanos o no, cada uno mantiene una relación inderogable con el sufrimiento propio de todos los demás. Ha de hacerse cargo del padecimiento que aflige a la totalidad del mundo humano.

seres que pueblan el universo. Lo singular del hombre es su capacidad para «ser santo», es decir, para velar por el otro y ser-para-el otro antes que vivir para sí mismo. Este acto en el que se responde incondicionalmente por todos los otros es el que permite definir y comprender adecuada y verdaderamente el verbo «amar». Lévinas ve incluso una suerte de «milagro» o un hecho impregnado de un significado casi religioso en actos tan aparentemente triviales e insignificantes como saludar al otro con un «buenos días» o dejarlo pasar delante por cortesía.

Estos pequeños actos cotidianos suponen en realidad, cuando se examinan y valoran con cierto detenimiento, un fenómeno realmente extraño e incluso prodigioso insertados en el contexto de un universo natural indiferente en el cual el sol sale y se pone igualmente sobre buenos y malos, sobre justos y pecadores, un universo totalmente ajeno a las relaciones éticas que puedan establecerse en el contexto del mundo de la especie humana. La socialidad y la amabilidad, como gérmenes de la responsabilidad ética hacia los otros, constituyen (al modo en que Kant hablaba de la libertad) una especie de «milagro en el fenómeno» del mundo. Resultan, pues, una excepción, una auténtica maravilla en el seno de una naturaleza que de ordinario, por hábito y por reiteración, nos pasa desapercibida precisamente en su carácter excepcional. Y, sin embargo, estos gestos puntuales y hasta cierto punto anecdóticos hablan de forma tácita pero contundente acerca de la esencia misma de lo humano, de lo que genuinamente significa «ser hombre».

Todos estos factores anteriormente desgranados desembocan en el pensamiento levinasiano en una apología extrema y decidida de la responsabilidad ética hacia el otro, una responsabilidad que no se remite a mi semejanza con él o a nuestra común pertenencia a la misma especie, sino que

tiene exclusivamente en cuenta su radical alteridad: su mismo carácter de «ser otro». En este sentido, resulta necesario examinar finalmente aquellas formas de alteridad que, según el filósofo, adquieren un carácter particularmente excepcional en virtud de su grado extremo de intensidad. Nos referimos a dos tipos de «otro» que Lévinas distingue y singulariza en cierto modo con respecto a «los otros» en general: lo femenino y Dios.

CAPÍTULO 5

DIOS, EL EROS Y LO FEMENINO: LAS APERTURAS HACIA EL ENIGMA

La alteridad de lo femenino y la de Dios constituyen dos modos radicales de «ser otro». El primero gracias a su constitutiva naturaleza misteriosa que se retira de la luz y a la mirada hacia un ámbito enigmático e incognoscible, mientras que el segundo se muestra como «el absolutamente otro».

Lévinas se jubiló de sus labores como docente universitario en 1976, aunque siguió ostentando el cargo de profesor honorario en la Sorbona hasta 1985. En los años posteriores a su cese docente publicó diversos libros que reúnen trabajos y artículos aparecidos durante los años anteriores: *Nombres propios* (1976), *De Dios que viene a la idea* (1982), *Fuera del sujeto* (1987) o *Entre nosotros. Ensayos para pensar-en-otro* (1991) son solo algunos de los títulos más relevantes al respecto. En su último año de docencia impartió dos cursos: sobre «la muerte y el tiempo» y «Dios y la onto-teología», que se publicarán conjuntamente en 1993 bajo el título de *Dios, la muerte y el tiempo*. En estos cursos, sobre todo en el segundo, aparecen explicitadas algunas de las ideas acerca de la cuestión de Dios que se examinan más adelante.

Se han citado en el capítulo anterior dos formas de alteridad —es decir, de mostrarse como otro— sumamente singulares y específicas: las propias de lo femenino y de lo divino. Ahora es necesario examinar en qué términos concretos se ocupa Lévinas de la primera de ellas y del fenómeno del

eros asociado a la misma, para concluir con la consideración que dedica a la forma más absolutamente trascendente e intensa de alteridad: la mostrada por Dios como «absolutamente otro». Lévinas se interroga acerca de la posibilidad de que exista una situación en la cual la alteridad del otro se muestre de manera radical y con absoluta limpidez. Esto implicaría la existencia de un ser que poseyese la alteridad (que fuese «otro») no de forma accidental o como una característica junto a otras, sino como esencia más propia de su misma naturaleza. Ese ser radicalmente otro es localizado por Lévinas en la mujer, en la naturaleza misma de lo femenino en general.

EL ENIGMA DE LO FEMENINO

Lévinas presenta lo femenino como algo que resulta por esencia incognoscible, oculto e imposible de iluminar. La forma en la cual lo femenino existe y se da a ver es la de retraerse, la de retirarse hacia la oscuridad y hacia lo desconocido. Lo femenino no se muestra dándose u ofreciéndose a la visión, sino hurtándose a la luz, retrocediendo ante el hecho de ser puesto a la luz del día y por ello a la vista de todos. La esencia de lo femenino consiste, pues, en la fuga ante la posibilidad de expresarse ante los otros y mostrarse delante de ellos en su verdadero ser. Lévinas llama simplemente «pudor» a este movimiento hacia atrás en virtud del cual lo femenino tiende a ocultarse de la mirada y de la luminosidad del mundo abierto. La trascendencia de lo femenino no es equivalente al modo en que un objeto cualquiera es «externo» a mí, ni a la manera en que alguien diferente a mí mismo me amenaza, se me opone o trata de ejercer su voluntad sobre la mía. Lo femenino, por el contrario, extrae su poder

no de un poder más fuerte que el mío, sino del hecho mismo de ser radicalmente otro, de su alteridad.

Lo femenino funciona aquí como un movimiento semejante al de la conciencia que sale de sí misma para abrirse a un objeto exterior a ella y conocerlo, pero en sentido contrario. En este caso, en vez de dirigirse hacia el objeto externo, el movimiento de la conciencia se repliega sobre sí mismo, se retira hacia su propia interioridad. Una interioridad que, por otra parte, yo no puedo conocer y cuyo acceso me está siempre vedado, puesto que jamás permite ser vista. Este acto de retroceso y retracción, de huida ante la posibilidad de ser visto y conocido, es la causa de que Lévinas defina la esencia de lo femenino como un misterio. El misterio se encuentra en la base de esa alteridad con la cual se nos presenta lo femenino. En este sentido, el filósofo declara explícitamente que «la trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio». Cuando el sujeto se enfrenta a otro caracterizado por el misterio y el «pudor», por la fuga ante la visión y la luz, no considera a ese «otro» como alguien opuesto a él, como una voluntad libre igual a la suya pero opuesta a su propia voluntad, sino que solamente lo considera como alteridad pura y simple. Nada más. El rasgo o atributo que caracteriza a la mujer como «otro» no es su libre voluntad o su posibilidad de dominio, sino esa alteridad que no es un atributo más: que constituye su propia esencia.

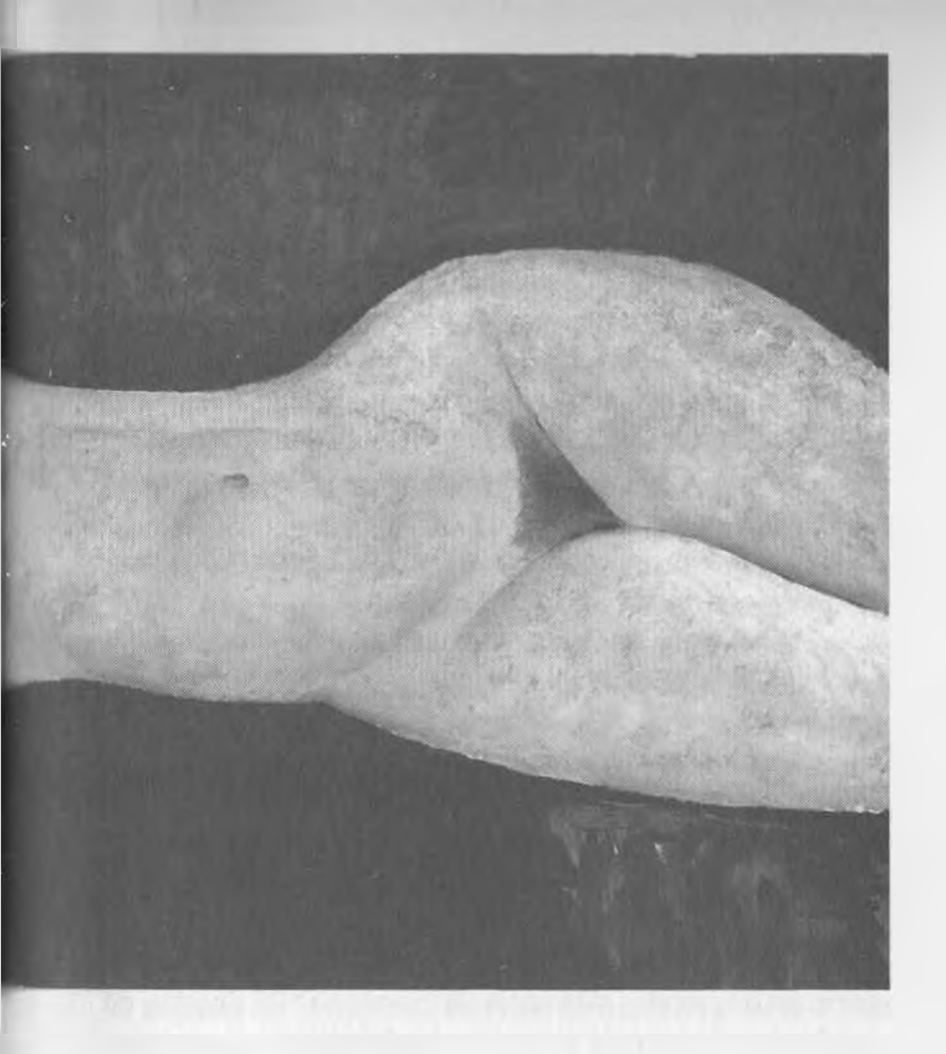
> **Lo femenino no se realiza como *ente* en una trascendencia hacia la luz, sino en el pudor.**
>
> *El tiempo y el otro*

En cierto modo, se da un cierto paralelismo entre la relación que el sujeto mantiene con lo femenino y con lo otro en general, y aquella que de ordinario establece con respecto a



LA ALTERIDAD RADICAL DE LO FEMENINO

La noción de lo femenino en Lévinas apareció por primera vez en *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, en las que la mujer (lo femenino) es presentada como una figura primaria y positiva de una alteridad radical, una «alteridad en sí», que se puede definir como «lo esencialmente otro». Esta alteridad por excelencia se le presenta al sujeto masculino levinasiano (constituido por la inmutable y perpetua presencia del otro) como una ausencia, un porvenir, un «todavía no» a partir del cual puede establecer una re-



lación amorosa mediante el deseo erótico, un deseo que siempre es insaciable ya que nunca logra apropiarse intencionalmente de la trascendente alteridad femenina: un impulso parecido al que puede ocasionar la contemplación de obras como *El desnudo recostado* (1919) de Amedeo Modigliani. Así, Lévinas descubre en el eros una vía de escape de la mismidad de la propia identidad masculina y vislumbra en el deseo erótico un genuino y misterioso sendero de acceso no-intencional a la alteridad femenina.

la muerte. En efecto, en ambos casos yo nunca me encuentro ante algo perfectamente definido que se encuentre «delante de mí» y que pueda intentar conocer o asimilar, sino ante un enigma cuyo carácter inquietante y misterioso tiene su raíz directamente en su alteridad absoluta, en el hecho de ser radicalmente otro y algo enigmático para mí. Parece evidente que Lévinas asume aquí —y así cabe entender todo su discurso acerca de lo femenino— un punto de vista definido por su propia condición masculina, es decir, que habla de la esencia misteriosa de lo femenino desde la posición de alguien externo a ella, desde la perspectiva de un varón. Este factor contribuye a explicar la razón por la cual su teoría acerca de lo femenino ha sido objeto de crítica desde diferentes enfoques de carácter feminista.

Sea como fuere, lo cierto es que para Lévinas la diferencia sexual entre lo masculino y lo femenino no puede ser considerada en términos de una diferencia concreta susceptible de ser parangonada o situada al mismo nivel que otras. Se trata de una distinción ubicada más allá de la división tradicional en géneros y especies, puesto que determina el carácter múltiple de lo real. Una distinción, pues, que rompe con la unidad de la realidad, con su homogeneidad, introduciendo una cesura en el seno mismo de lo real: la escisión en dos sexos, en dos modos diferentes de existencia. Tal división no puede ser considerada como un desdoblamiento entre dos elementos que, en última instancia, mantendrían una relación de complementariedad, dado que dos instancias complementarias siempre remiten a una unidad anterior que existiría antes que ellas, con prioridad a la separación, y que las englobaría a ambas. En caso de presuponer esa unidad o totalidad original, los seres sexualmente complementarios apuntarían ya a la idea del amor como unión o fusión que restablecería esa unidad primordial y original que la diferencia sexual

habría separado provisionalmente. Y, sin embargo, frente a esto Lévinas sostiene la idea según la cual tanto la grandeza como la miseria de la relación amorosa surgen al constatar que esta tiene siempre lugar entre dos seres cuya dualidad no es posible superar, cuya separación constituye una cesura o herida imposible de restañar. Si esto sucede, se debe fundamentalmente al hecho de que la relación amorosa se dirige hacia algo (lo femenino) que siempre se nos escapa, que se nos escurre de las manos como el agua, que se retrae en vez de darse.

Así pues, el vínculo amoroso, lejos de suspender o cancelar la alteridad del otro (o de «la otra») mantiene esa alteridad intacta y en plena capacidad de ejercer su poder inquietante sobre el otro sujeto implicado en ella. En la relación erótico-amorosa el otro nunca se muestra como alguien que se convierte en mí fusionándose conmigo, y menos aún como algo de lo cual puedo apropiarme con cierto esfuerzo, sino como un algo-alguien que se repliega en su propia naturaleza misteriosa. Un misterio que, por otra parte, nada tendría que ver, dice Lévinas, con los habituales tópicos literarios relativos a la mujer como «dama misteriosa», «romántica» o «etérea», sino que apuntaría, más bien, al hecho de que «el misterio y el pudor de lo femenino no quedan abolidos ni siquiera en la materialidad más bruta, más grosera o más prosaica de su aparición».

EL EROS

Como hemos visto, la relación erótica se diferencia nítidamente de todo poder y de toda voluntad de posesión: no es posible poseer aquello que por esencia se sustrae a nosotros y a nuestras facultades. Por lo tanto, si ha de postularse la

existencia de algo semejante a la comunicación amorosa o erótica, entonces esta ha de acaecer al margen de toda voluntad de posesión del otro. El amor no puede ser identificado ni con el conflicto, ni con la fusión con el otro ni tampoco con el conocimiento del otro. Se trata, más bien, de la más excepcional y específica de las relaciones que el sujeto humano puede mantener: la relación directa con el misterio ligado a la pura alteridad del otro. Una relación, pues, con algo que se ausenta, que no nos es totalmente presente, pero que se sitúa en el marco de un mundo donde el resto de los objetos sí están siempre presentes ante nosotros. En el contexto del mundo todo se da excepto el objeto del impulso amoroso y erótico, el cual, lejos de darse, se retrae ante nuestro deseo. El otro que aparece y desaparece en la intriga del eros no es un ser individual que se ausenta, sino que representa la ausencia misma en cuanto tal. El fenómeno erótico no constituye, de este modo, el objeto de una posibilidad de decisión que podamos tomar o rechazar a voluntad, sino que simplemente sucede sin porqué, en ausencia de toda justificación y sin que medie en ese suceso nuestra libre iniciativa.

Un fenómeno concreto que permite confirmar el rol específico y singular asumido por lo femenino y la imposibilidad de llevar a término una fusión afectiva a través de lo erótico es la caricia. Lévinas elabora en este punto una «fenomenología del deseo» que toma la descripción o «fenomenología de la caricia» como uno de sus aspectos esenciales. La caricia, según la caracterización levinasiana, aparece como un modo de tocar en el cual lo tocado —lo acariciado— no se toca propiamente hablando, no es realmente tocado. Hablamos de un contacto merced al cual el sujeto que toca avanza más allá del contacto concreto. La caricia es esencialmente una búsqueda en la cual el que busca no sabe lo que busca. La caricia contradice el sentido del universo aristotélico: es

«no teleológica», carece de «fin», «meta» u «objetivo» definido alguno. La impresión sensorial concreta (la temperatura o la textura que la mano capta) forma parte del mundo externo, pero no es a eso a lo que la caricia se dirige en último término.

> Lo acariciado no es tocado, hablando con propiedad. No es lo aterciopelado ni la tibieza de esa mano dada en el contacto lo que la caricia busca. Es esa búsqueda de la caricia lo que constituye su esencia, por el hecho de que la caricia no sabe lo que busca. Este no-saber, este desarreglo fundamental es lo esencial en ella. Es como un juego con algo que se sustrae, y un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con lo que puede llegar a ser nuestro y nosotros, sino con algo otro, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. Y la caricia es la espera de ese porvenir puro sin contenido.

La caricia camina desde la sensación hacia lo invisible. El objeto de la caricia nunca se encuentra presente, siempre se proyecta hacia el futuro al modo de una expectativa o una promesa que nunca acaba de cumplirse. El modo de ser de la caricia lo constituye esta espera de un futuro que nunca acaba de llegar, un futuro sin sentido ni contenido concreto. La esencia de la caricia delata un hambre perpetuamente insatisfecha: la caricia se alimenta de su propia hambre. Aquello a lo que apuntan la caricia y el eros mismo no es a un acontecimiento definido que haya de suceder en el futuro, sino al futuro mismo como tal, vacío de todo contenido concreto. La voluptuosidad, apunta Lévinas, es «el acontecimiento mismo del porvenir», es decir, el enigma mismo del futuro en tanto que posibilidad de lo desconocido y misterioso. Así pues, si partimos de la concepción habitual del eros como acto en virtud del cual un sujeto conoce, posee o

entra en relación de «propiedad» con otro, la relación erótica se encuentra de antemano condenada a la decepción, la frustración y el fracaso. Esto sucede en la medida en que, como se ha visto, se trata de un tipo de relación en la que uno juega en todo momento con un elemento perpetuamente elusivo que siempre se zafa de nuestras tentativas de aprehensión y apropiación. Y, sin embargo, desde la perspectiva adoptada por Lévinas, esa decepción reviste un carácter meramente aparente, puesto que la esencia misma de la relación erótica consiste precisamente en no ser capaz de entrar en posesión del otro ni de conocerlo verdaderamente. De hecho, en caso de admitir hipotéticamente ser conocido y poseído, el otro dejaría de ser realmente otro para convertirse en una extensión de mí mismo sobre la cual ejerzo mi poder de dominación. Pero he aquí que la relación con el otro en general y la relación erótico-amorosa en particular son una relación con lo perpetuamente ausente, con lo radicalmente otro y diferente que el yo es incapaz de dominar y asimilar. Es por esa razón que, como se apuntó con anterioridad, la relación amorosa tampoco puede asumir nunca el carácter de un acto en el cual el yo se fusiona o confunde con el otro. Cuando mantenemos una relación presidida por el eros nunca podemos decir —como sucede en múltiples expresiones del lenguaje habitual— que los dos amantes son uno o que yo soy el otro y el otro es yo.

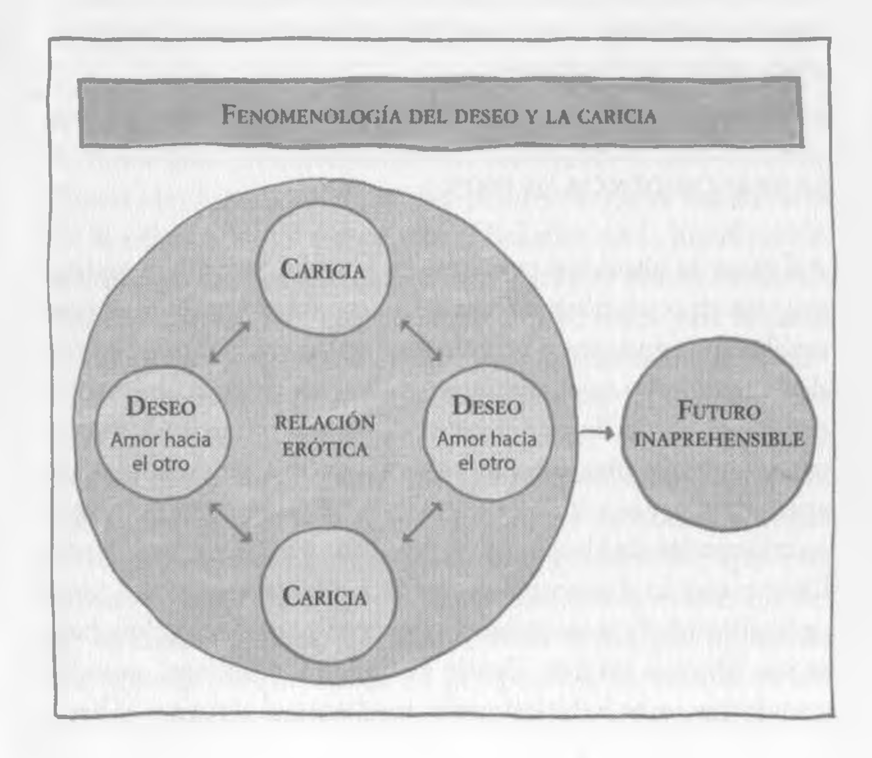
El amor es una relación con aquello que se nos oculta para siempre.

El tiempo y el otro

El otro siempre es radicalmente otro para mí, y esa alteridad radical no tolera ser cancelada por el acercamiento físico y emocional propiciado por el eros. En ese rasgo reside precisamente el interés que acompaña al fenómeno erótico, por lo cual, lejos de constituir un fracaso, la imposibilidad

LA CARICIA COMO JUEGO

En Lévinas, el juego instituido por la caricia se enmarca en el contexto de una fenomenología general de la voluptuosidad y el deseo. Se trata de un juego que, semejante al desplegado por el gato y el ratón, consiste en tentativas sucesivas de acercamiento y apropiación que jamás llegan a consumarse. La caricia se define fundamentalmente por el deseo, por el hambre. Hambre de exteriorizar de forma expresiva su deseo, su amor hacia al otro, pero hambre que, en última instancia, se alimenta de su propio y constante fracaso dando lugar a un proceso de *feedback* circular permanente. Como el viento del cual habla el Nuevo Testamento, la caricia «sopla donde quiere» y «no sabe de dónde viene ni adónde va». Inconsciente de sí misma y de sus objetivos, la caricia persigue lo inaprehensible, una quimérica posesión indefinidamente proyectada hacia el futuro. Ese futuro jamás cumplido constituye la única y auténtica morada de la caricia y del deseo que alienta tras su juego privado de finalidad.



de «tener» efectivamente al otro o de conocerlo en profundidad constituye la raíz misma de la maravilla del eros. El deseo, en tanto que coincidencia entre dos amantes, vive de una relación dual que es a la vez diferencia y unificación. El hecho de que en la relación amorosa la distinción entre los dos seres implicados en ella permanezca siempre y sea imposible de suprimir, no quiere decir que cada uno de los amantes mantenga su egoísmo particular y busque que el otro lo reconozca como sujeto autónomo. El deseo erótico transforma de tal manera la propia manera en que cada yo aislado asume su identidad, que cada sujeto deja de basar su propia identidad en su voluntad de dominar y ejercer poder sobre el otro para pasar, gracias al fenómeno del eros, a concebirla a partir del hecho de recibir pasivamente el amor que el otro le entrega y que él recibe sin tomar iniciativa alguna. Así, dice Lévinas, el amor es «*iniciación* constante en un misterio, más que *iniciativa*».

LA TRASCENDENCIA DE DIOS

Así pues, la alteridad presente en la relación erótica constituye un tipo peculiar de relación con el otro en la cual este resulta trascendente a mí mismo de manera radical. El otro dado en el eros es alguien con el cual no es posible establecer una relación de poder, de conocimiento o de unificación total: siempre permanece más allá de mis capacidades de aprehensión y se retira en su misterio. En ese misterio reside su trascendencia absoluta con respecto a mí. La relación con Dios o con lo divino mantiene esta misma estructura pero radicalizando la trascendencia del otro y conduciéndola hasta sus últimos límites. Desde la óptica levinasiana, aquello que designamos habitualmente mediante el término «Dios»

alude a un otro absoluto, totalmente trascendente al mundo y a nosotros mismos, pero que se manifiesta en el interior del mundo no a través de la naturaleza y sus procesos, ni tampoco mediante una suerte de providencia que guiase el curso de las cosas, sino, como cabía esperar, a través de las relaciones éticas que los seres humanos mantienen entre sí. Dios no es susceptible de ser conocido mediante ninguna clase de «teología», de discurso racional (*logos*) acerca de lo divino (*theós*), sino que se manifiesta únicamente a través de la exigencia ética que el rostro del otro me dirige en orden a hacerme cargo de su necesidad y de su miseria.

La filosofía occidental tradicional trataba a Dios como un «ente» o una cosa entre las cosas, si bien considerándolo como el ente supremo, el tipo más elevado de elemento existente. A ello se debe que las célebres demostraciones teológicas de la existencia de Dios partiesen habitualmente de los objetos naturales presentes en el mundo y se elevasen, a partir de ellos, hasta el último y supremo responsable de todas ellas. Así procedían las conocidas «cinco vías» de Tomás de Aquino y todas las demostraciones medievales de la existencia del ser supremo basadas en la justificación aristotélica de la existencia de un «primer motor inmóvil» responsable del movimiento del universo físico y de la naturaleza de sus procesos. Por otro lado, el llamado «argumento ontológico» acerca de la existencia de Dios propuesto por Anselmo de Canterbury y aceptado, entre otros, por Descartes y buena parte de los racionalistas modernos, partía, no de la naturaleza objetiva, sino de nuestro propio concepto de Dios para demostrar seguidamente que este mismo concepto incluía ya necesariamente la existencia del ser al cual se refería. Lévinas se sitúa al margen de ambas tradiciones porque, desde su perspectiva, no resulta en absoluto ni posible ni necesario demostrar la existencia del ser

divino ni suministrar prueba alguna relativa a ella. La idea de Dios no tiene nada que ver ni con el mundo natural que nos rodea ni con el concepto racional que podamos tener acerca de ella.

Partiendo de la prioridad que asigna a la ética como «filosofía primera» sobre la ontología, Lévinas sitúa la relación con Dios exclusivamente en el ámbito de la intersubjetividad, es decir, en el terreno de las relaciones concretas que cada uno mantiene con respecto a su prójimo. No se trataría, pues, ni de acceder a Dios a través del conocimiento racional ni de «acortar camino» tratando de acercarse a él mediante el rodeo que supone la fe religiosa (que no precisa demostración alguna), sino de localizar la presencia y la voz de Dios en la forma en que el rostro del otro me habla y me interpela, llamándome a hacerme responsable de él y de su menesterosidad. Dios se manifiesta solamente a través del rostro ajeno. Con esta postura, Lévinas se coloca al lado de Heidegger y de todos los pensadores contemporáneos que establecen una crítica de la llamada «onto-teo-logía». Se entiende por «onto-teo-logía» aquel modo de pensar metafísico que parte del concepto de «ser» o de «existencia» y acaba desembocando en el hallazgo de un ente que posee la existencia en mayor (y mejor) medida que ningún otro: Dios. De esta forma, el pensamiento del ser u «ontología» se ve distorsionado por la noción de Dios como ente supremo, pero también, a la inversa, la idea de Dios queda contaminada y empañada por la filosofía del ser, por la ontología. Es este último punto el que interesa especialmente a Lévinas. Su pretensión radica en la posibilidad de pensar un Dios no contaminado por el concepto de «ser». Un Dios situado al margen del pensamiento ontológico, casi al margen de la filosofía, pero que admite ser pensado filosóficamente a través de la ética (no ya de la ontología metafísica). Al decir de

Lévinas, el fallo de la teología o la «onto-teo-logía» ha consistido siempre no en tomar al ser por Dios, sino en confundir a Dios con el ser, en mezclar la idea de Dios con categorías de orden metafísico. Por el contrario, para Lévinas, lejos de aparecer como el ser supremo, el ser que «es» o «existe» más que ningún otro, Dios se encuentra precisamente «más allá del ser» del mismo modo en el que se hallaba igualmente «más allá del ser» la idea platónica del bien.

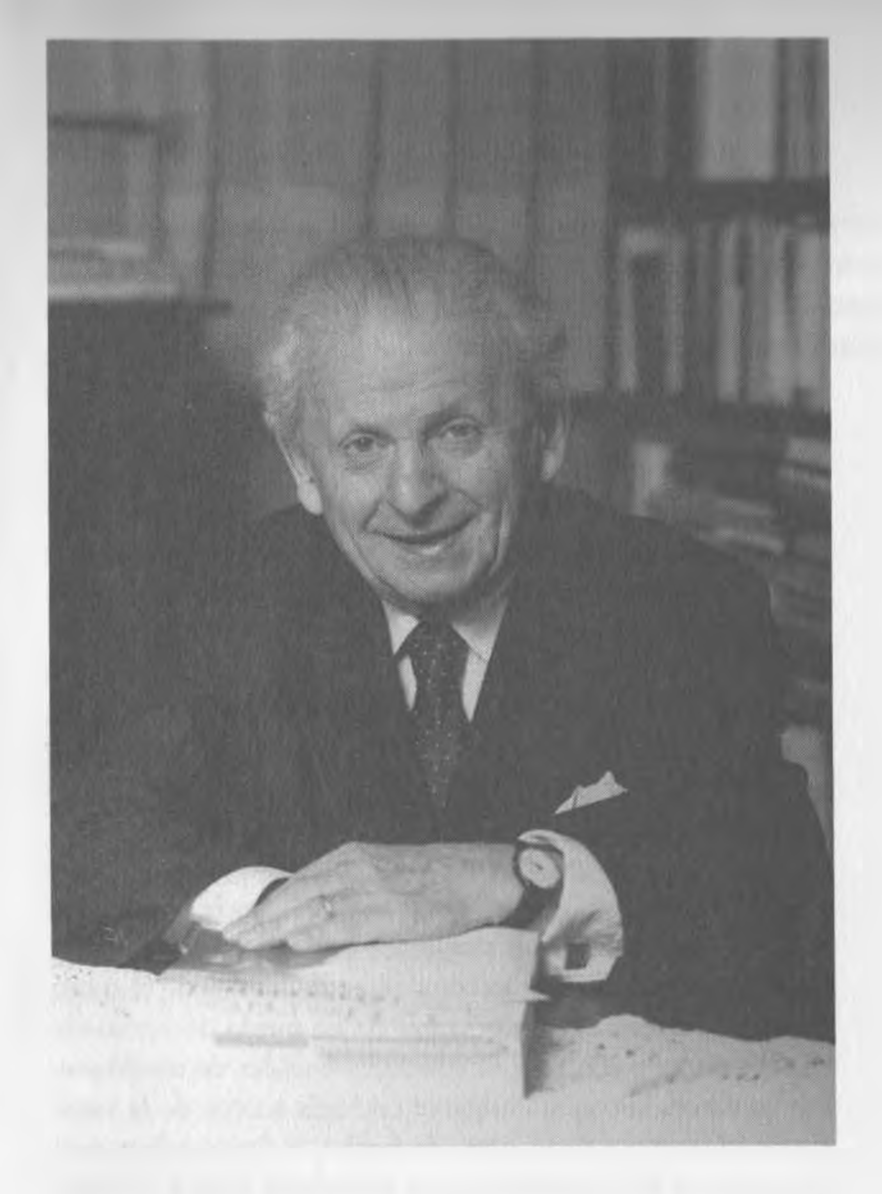
DIOS A TRAVÉS DE LA ÉTICA

Ese «más allá» inaccesible a la razón y al *logos* nos resulta accesible, no obstante, a través de otra vía totalmente diferente: la relación ética concreta con otro trascendente a mí en el cual resuena el eco de la trascendencia absoluta de Dios. La ética no sería, de este modo, una simple rama más de la filosofía, sino que se mostraría ahora como algo más antiguo y venerable que la metafísica, la ontología y la teología tradicionales. En el fondo, en este punto Lévinas opone de manera tácita la tradición judía y hebraica plasmada en los textos talmúdicos a la sabiduría racional heredada del pensamiento griego de la cual proviene buena parte de nuestro acervo metafísico y teológico. Desde este punto de vista, hacer justicia a Dios, cumplir su voluntad, no es algo distinto de hacer justicia a los otros hombres, al prójimo que nos rodea.

Si aún resultase necesario y posible pensar filosóficamente acerca de Dios, no puede hacerse con sentido si no es a partir de la ética, de la relación concreta con los demás. Rechazar el auxilio y la atención al otro equivale, según Lévinas, a rechazar a Dios mismo, puesto que es solamente a través de la indigencia de los otros como Dios puede manifestárseme y requerirme. Lévinas evoca a este respecto el pasaje

bíblico en el cual se dice «porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis». Ante la pregunta acerca de cuándo sucedió tal cosa, la respuesta no es otra sino «cuando lo hicisteis con uno de estos hermanos míos, incluso a los más pequeños, a mí me lo hicisteis». Es, pues, el propio Dios quien se identifica aquí con la suerte que han de correr los seres humanos más necesitados de auxilio, cuidado y hospitalidad. Las relaciones de responsabilidad y los deberes de hospitalidad para con los otros, especialmente para con los necesitados y desvalidos, equivalen a la relación directa con Dios, dado que a Dios no se lo demuestra o prueba, sino que simplemente se responde o no a su llamada signada en el rostro del otro hombre. «Ser bueno», es decir, responder por el otro, es un hecho que supone en cierto modo una anomalía en el curso natural de las cosas del mundo, pero antes que nada supone una excelencia y una altura que se sitúan «más allá del ser», al margen de las leyes que rigen el mundo objetivo.

Este rasgo muestra de modo inequívoco que, como declara contundentemente Lévinas, «la ética no es un momento del ser, sino que es algo más y *mejor* que el ser». Merced a este mandato silencioso que prescribe el cuidado por los otros, Dios se sitúa más allá de toda objetividad, es decir, no puede ya ser concebido como un ser existente cuya existencia habría que demostrar o probar como se prueba la existencia de los átomos o de otros entes no directamente observables. Ahora Dios manifiesta su trascendencia con respecto al mundo a través de mi responsabilidad para con los otros. Así pues, «creer» en Dios no significaría, desde este punto de vista, aceptar (en vez de negar) su existencia efectiva como «ser», como «ente», es decir, considerar que sí existe en vez de no existir, sino actuar de un modo concreto —responsable— con respecto a los demás hombres. El creyente



Desde su producción más temprana —dedicada a la interpretación y reelaboración de las propuestas filosóficas de Husserl y Heidegger, y a la difusión de la fenomenología— hasta sus últimas obras, Lévinas (arriba, en una fotografía de 1992) enfocó su quehacer teórico y consagró toda su vida a la construcción de un nuevo pensamiento ético fundado en la experiencia del otro, después de que la antigua ética fuera barrida por el trauma de la Segunda Guerra Mundial.

es aquel que carga sobre sus hombros el peso de hacerse responsable del otro, un otro hacia el que mantiene una obsesiva relación de proximidad y del cual es «rehén» en sentido ético, mientras que «ateo» es quien desoye la llamada del rostro ajeno y rehúsa asumir la carga que suponen el desamparo y la penuria que afligen a los otros. Desde la perspectiva levinasiana, el ateísmo puede ser definido con toda legitimidad como el desinterés hacia la alteridad de los otros, no como consideración según la cual no existe un ente absoluto u omnipotente.

> Oponer Dios a la onto-teo-logía es concebir una nueva manera, una nueva noción de sentido.
>
> *Dios, la muerte y el tiempo*

La preocupación por el otro, la respuesta a la llamada ética del rostro, aparece a esta nueva luz como la verdadera respuesta a la palabra de Dios en mucha mayor medida que la oración, el sacrificio o la práctica ritual. Rendir culto a Dios no pasa, según Lévinas, por el rezo o el acto de culto, sino por la conducta ética hacia los otros, por el ser-para-otro que implica la propia renuncia a sí mismo. De aquí deriva el ideal de «santidad» al que Lévinas aludía en referencia al absoluto desinterés por uno mismo que implica el hecho de ser-para-otro. Acerca de Dios, por tanto, apenas podemos decir nada, porque de lo que se trata no es de hablar de él o con él, sino de hacer, de comportarse de un modo determinado en relación con el otro. Esa conducta «habla» de modo mucho más rotundo que cualquier teología acerca de la esencia de lo divino y constituye, de hecho, el único «discurso» activo que a los hombres nos ha sido dado acerca de Dios. A lo sumo, como hace Lévinas, podemos decir que Dios es absolutamente otro con respecto a nosotros. Otro con una alteridad distinta a todas las demás, previa a la alteridad de los otros hombres. Dios sería así un prójimo radicalmente

diferente a cualquier otro prójimo y de otra manera que él. En esa alteridad absoluta radicaría la trascendencia de Dios, un Dios, dice Lévinas, «trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el barullo del hay». Si al comienzo de estas páginas se partió de la alteridad del puro existir impersonal del «hay», ahora el círculo se cierra contemplando el modo en que Lévinas intuye esa absoluta alteridad en la propia naturaleza de Dios. En medio de este recorrido, la noción de rostro, la idea de infinito y la responsabilidad ética hacia el otro marcan los jalones de un itinerario que, a pesar de desembocar hipotéticamente en la trascendencia de Dios acaso equivalente a la neutralidad del «hay», dibujan igualmente los rasgos esenciales del avatar que constituye la existencia misma del ser humano.

Emmanuel Lévinas murió el día de Navidad de 1995. La oración fúnebre corrió a cargo de Jacques Derrida y fue publicada posteriormente bajo el título de «Adiós (a Emmanuel Lévinas)». Con su muerte desapareció una de las voces filosóficas más originales y profundas del pasado siglo, aunque su pensamiento no ha cesado de adquirir una creciente vigencia. En palabras del filósofo francés Jean-Luc Marion, uno de sus más relevantes impulsores: «Creo que no hay purgatorio para Lévinas y que solo estamos empezando a tomar en serio ese pensamiento».

Glosario

Alteridad (*altérité*): condición de «ser otro» diferente o distinto de uno mismo. Puede ser aplicada a cosas, situaciones o personas. En Lévinas se refiere fundamentalmente al hecho de ser otro por parte de aquellos individuos humanos diferentes al yo que toma en cada caso la palabra. La relación de alteridad con el rostro del otro, con el rostro ajeno, constituye el momento capital y decisivo de la ética.

Altura (*hauteur*): condición por la cual el rostro del otro siempre se encuentra en una posición más elevada que la ocupada por el rostro propio. Esto significa que la relación entre rostros no se halla presidida por la simetría ni presenta un carácter proporcional, sino que es siempre una relación de desequilibrio en la cual existe una relación jerárquica a favor del otro.

Bondad (*bonté*): valoración de la relevancia concedida a los demás como superior a aquella que uno se concede a sí mismo. Ser «bueno» significa, según Lévinas, estimar la vida del otro, de todos los otros, como más digna de atención y cuidado que la propia, y actuar de modo consecuente con esta estimación. Se trata de la noción ética fundamental en el pensamiento de Lévinas.

Conatus: impulso tendente a afirmar la propia existencia y el propio lugar que uno ocupa en el mundo hasta el punto de disputárselo a los demás (mediante la guerra) y desplazar al otro de su lugar asignado con el fin de conquistarlo para uno mismo. Lévinas se opone a esta tendencia egoísta innata de la voluntad humana, indicada por Spinoza, contraponiéndole la generosidad llevada al extremo del desinterés por la propia vida y el propio lugar que uno ocupa en el mundo.

Dios (*Dieu*): en el pensamiento de Lévinas, el término «Dios» no designa un ente supremo definido por predicados tales como «omnipotencia» u «omnisciencia», ni tampoco un ser absoluto cuya existencia sería necesario demostrar a partir de su concepto mismo (Anselmo de Canterbury) o de los elementos del mundo natural (Tomás de Aquino). Se refiere, más bien, al «absolutamente otro», es decir, a un ser absolutamente trascendente que se muestra con una alteridad superior a la alteridad de los otros y a cualquier tipo de alteridad posible. A este ser absolutamente trascendente únicamente es posible acceder a través de los vínculos de carácter ético que se establecen gracias a la experiencia de la responsabilidad hacia los otros. Una experiencia derivada, a su vez, de la exposición al rostro y que da lugar a la idea de santidad ligada al concepto de «sustitución».

Eros (*eros*): la más excepcional y singular de las relaciones que es posible establecer entre dos sujetos individuales. No se trata de un acto de fusión de individualidades ni de un acto de conocimiento, sino de una relación inmediata con el enigma representado por la alteridad propia del otro. En el eros, el otro se muestra y retrae de forma intermitente, haciendo que la relación con él aparezca como un vínculo mantenido con lo perpetuamente ausente y sustraído a los poderes del sujeto.

Ética (*éthique*): en contexto levinasiano, el término «ética» no designa simplemente una rama de la filosofía entre otras —aquella que se ocupa del análisis de las acciones humanas y de dictaminar acerca de su carácter «bueno» o «malo», «conveniente» o «recusable»—, sino que se refiere a la auténtica «filosofía primera», desplazando de este estatuto a la ontología, tradicio-

nalmente considerada como tal. La ética se identifica, pues, con la propia relación del sujeto con los otros, con el prójimo con el que mantiene vínculos de responsabilidad esencial.

EXTERIORIDAD (*extériorité*): ámbito al cual se accede al abandonar la cómoda y autónoma posición del yo egoísta vuelto sobre sí mismo, replegado en su propia interioridad, y al abrirse a la alteridad representada por el rostro del otro hombre y por las relaciones éticas a él ligadas.

FEMINEIDAD (*féminité*): condición que se define por su retracción ante la luz, es decir, no por darse inicialmente al otro, sino por retirarse hacia lo enigmático y misterioso. En Lévinas la condición femenina se define merced a la trascendencia absoluta, es decir, en virtud de una exterioridad y alteridad radicales que no son ya aquellas propias de lo que es imposible conocer y dominar, sino las que muestra un elemento que se mueve en sentido contrario al movimiento de la conciencia.

«HAY» (*il y a*): puro acto o hecho de existir sin que haya nada concreto (un ente, una cosa) que exista. Se trata de una existencia anónima y neutra que se define en virtud de su carácter impersonal, como cuando se dice «llueve» o «hace calor». Esa existencia es un acontecimiento que carece de sujeto y que, por tanto, causa extrañeza y horror en aquella conciencia que se halla expuesta a ella. En el «hay» no se da aún ni conciencia de objetos ni, propiamente hablando, sujeto que los perciba.

HIPÓSTASIS (*hypostase*): acto por el cual en el seno del «hay» anónimo e impersonal surgen objetos existentes (entes) concretos y determinados. La hipóstasis supone una superación del carácter neutro del «hay», que resulta así «vencido» y «superado», así como el surgimiento de un sujeto plenamente constituido que se pone a sí mismo y establece relaciones de conciencia con los objetos que configuran el mundo.

INFINITO (*infini*): concepto que Lévinas retoma del pensamiento cartesiano e interpreta a su particular manera. Hace referencia a un elemento («idea» en Descartes) cuya magnitud supera y rebasa las capacidades de aquel recipiente que lo contiene. En Descartes ese recipiente se identifica con la mente finita propia

del hombre, mientras que en Lévinas remite a la experiencia del encuentro con el rostro del otro que desborda las estructuras propias de la subjetividad individual mostrando algo que el yo es incapaz de abarcar y dominar.

Obsesión (*obsession*): cuidado permanente de los otros conducido hasta el límite representado por el desinterés y la indiferencia hacia los intereses y deseos propios. Implica el olvido y descuido del propio yo a favor del bienestar ajeno.

Ontología (*ontologie*): tradicionalmente se designa mediante este término a la parte de la filosofía que se ocupa del «ser» en general, así como de aquello que es y de los atributos que le convienen o corresponden por esencia (categorías). Lévinas opone la ontología a la ética, considerando a la segunda como la auténtica «filosofía primera». Desde la perspectiva levinasiana, la ética es anterior y «mejor» que la ontología, en cuanto que esta se ocupa de un elemento neutro e impersonal (el «ser»), mientras que la segunda se centra sobre las relaciones interpersonales (intersubjetivas) que se establecen entre seres concretos y dotados de rostro.

Pasividad (*passivité*): exposición absoluta e incondicional a la influencia que los otros ejercen sobre mí mismo. Merced a esta exposición el yo deja de mostrarse activo y de arrogarse un rol dominante e independiente para pasar a contraer una irrenunciable responsabilidad de orden ético hacia todos los demás yoes. En la pasividad, el individuo no depende ya exclusivamente de sí mismo, sino que se convierte, lo quiera o no, en el «rehén» (*otage*) del otro hombre.

Responsabilidad (*responsabilité*): término que en Lévinas remite siempre a la relación que un individuo determinado mantiene con respecto a todos los demás. Ser responsable significa, en este contexto, ocuparse y preocuparse por el cuidado del otro, por la asistencia a su indigencia y miseria. En último término, se trataría de no dejar al otro solo con su propia muerte, de no dejarle morir solo y cargar sobre las propias espaldas su dolor y su menesterosidad hasta el punto de anteponerlos a las carencias propias de uno mismo.

ROSTRO (*visage*): concepto clave de toda la filosofía levinasiana. Se refiere a la aparición del otro en su total indigencia y desnudez. El rostro no es la faz física visible del otro hombre (sus ojos, el óvalo de su cara, la forma de su boca, etc.), sino la llamada invisible a la responsabilidad ética que subyace a todos esos rasgos materiales y que supone una interpelación dirigida al sujeto para que se haga cargo del cuidado del prójimo.

SER-PARA-OTRO (*être-pour-l'autre*): relación gracias a la cual el yo se constituye a través de las relaciones que mantiene con los otros y no a la inversa. El yo no existe prioritariamente por y para sí mismo como un elemento singular y autónomo, sino que es fundamentalmente un ser que existe para los otros y por ellos en un acto permanente de heteronomía moral. El ser-para-otro significa responder de y por todos los demás porque la suerte de los otros importa en mayor medida que la propia.

SUSTITUCIÓN (*substitution*): acto en virtud del cual el sujeto individual se convierte en responsable absoluto del destino de los otros. Se trataría de una suerte de «sacrificio» desinteresado por el cual el yo autónomo renuncia a su autonomía y se pone incondicionalmente al servicio de los demás sin esperar contrapartida ni reciprocidad alguna a cambio. La sustitución del otro, el acto de tomar su lugar en cierto modo, resulta identificado por Lévinas con la «bondad» moral a secas. «Sustituir» al otro significa, pues, abrir la subjetividad a una responsabilidad cercana al ideal ético de la «santidad».

TIEMPO INMEMORIAL (*temps immémorial*): pasado remoto no histórico ni susceptible de ser recordado en el cual el sujeto habría adquirido, al margen de su voluntad, un compromiso ético hacia los otros que le obligaría en cierto modo a hacerse responsable de ellos en todo momento y lugar. Se trataría, por tanto, de un «pasado que jamás ha sido presente», un pasado «pre-original» o «anárquico» que no permite ya —como sí lo hace el presente— el dominio ejercido por el yo sobre los demás, sino que muestra una deuda hacia el prójimo contraída desde el momento mismo del nacimiento.

TOTALIDAD (*totalité*): noción que alude al objetivo pretendido tradicionalmente por la filosofía occidental (Aristóteles, Spinoza, Hegel, etc.): contener todo lo existente en un sistema articulado y ordenado de forma lógica. Lévinas se opone al sentido globalizador y omniabarcante derivado de tal concepto, oponiéndole la noción inversa de infinito, es decir, aquella instancia que opera a modo de cuña en el seno de la totalidad resquebrajando sus estructuras e introduciendo lo otro (la alteridad) en el corazón de aquello que es siempre idéntico («lo mismo»).

TRASCENDENCIA (*transcendance*): acto por el cual el yo deja de cuidar de su propia mismidad y sale de sí mismo hacia la exterioridad representada por el rostro ajeno.

Lecturas recomendadas

Alonso Martos, A. (Ed.), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008. Obra de carácter colectivo que reúne diversos estudios y ensayos elaborados por especialistas españoles y dedicados a diferentes aspectos del pensamiento de Lévinas, así como a su relación con otros autores (Kant, Heidegger o Rosenzweig).

Barroso Ramos, M. y Pérez Chico, D., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004. Obra colectiva en la cual se dan cita diversos estudiosos internacionales del pensamiento de Lévinas y en la que se abordan aspectos de su pensamiento tales como la relación con el feminismo o las carencias políticas. En general se trata de artículos especializados y escritos en un registro académico.

Chalier, C., *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004. Estudio a cargo de una de las mayores especialistas internacionales en el pensamiento de Lévinas. La autora pone el acento en las dimensiones de la filosofía levinasiana más cercanas a la religión en general y a la influencia del judaísmo en particular.

—, *Lévinas: la utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995. Breve exposición general de los rasgos fundamentales de la filo-

sofía de Lévinas redactada en clave divulgativa y con un lenguaje sencillo fácilmente accesible para no especialistas.

DERRIDA, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, 1998. Libro que reúne la alocución pronunciada por Jacques Derrida en el cementerio de Pantin durante las exequias de Lévinas y el texto de una conferencia pronunciada un año más tarde en el contexto de un congreso de homenaje al filósofo de Kaunas.

DOMÍNGUEZ REY, A., *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1997. Extenso y denso estudio en el cual se hace hincapié en los aspectos de la filosofía de Lévinas más vinculados al eros y al lenguaje.

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G., *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988. Obra monográfica escrita en un estilo divulgativo pero riguroso en la cual se abordan todos los aspectos clave del pensamiento de Lévinas desde una perspectiva centrada en la reflexión ética.

LLEWELYN, J., *Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999. Obra escrita de forma académica pero clara en la cual se aborda la práctica totalidad de los temas clave del pensamiento levinasiano desde una óptica claramente anglosajona.

MALKA, S., *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, Madrid, Trotta, 2006. Obra biográfica que conjuga aspectos relativos a la vida y a la obra del pensador lituano-francés. De amena lectura, presenta un retrato global de la evolución del pensamiento levinasiano ligado a los avatares de la vida del filósofo.

SUCASAS, A., *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006. Obra a cargo de uno de los más destacados investigadores españoles sobre el pensamiento de Lévinas. Repasa uno por uno los aspectos clave de su filosofía desde una perspectiva en la que el texto filosófico explícito («fenotexto») se considera superpuesto a un texto tácito subyacente de carácter religioso judío («proto-texto») que lo determinaría de manera larvada.

—, *La Shoah en Lévinas. Un eco inaudible*, Madrid, Devenir, 2015. Reciente ensayo que aborda la cuestión relativa a la influencia del Holocausto judío sobre el conjunto del pensamiento de Lévinas.

Índice